

На правах рукописи

КОМАРОВ Сергей Владимирович

ПРОБЛЕМА СУБЪЕКТИВНОСТИ В ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНО-
ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ

09.00.03 – История философии

АВТОРЕФЕРАТ
диссертации на соискание ученой степени
доктора философских наук

Екатеринбург 2007

Работа выполнена на кафедре философии Пермского государственного технического университета.

Научный консультант – доктор философских наук,

профессор В.А.Кайдалов

Официальные оппоненты – доктор философских наук, профессор,
профессор кафедры философии
Нижевартовского педуниверситета
Р.А.Бурханов;

доктор философских наук, профессор,
декан философского факультета
Уральского госуниверситета,
А.В.Перцев;

доктор философских наук, профессор,
профессор кафедры философии
Горно-геологического университета
М.М.Шитиков.

Ведущая организации - Тюменский государственный
университет

Защита состоится «_____» _____ 2007 г. в _____ часов на заседании диссертационного совета Д 212.286.02 по защите диссертаций на соискание ученой степени доктора философских наук при Уральском государственном университете им. А.М.Горького. (620083, г. Екатеринбург, К-83, пр. Ленина, 51, ком. 248)

С диссертацией можно ознакомиться в научной библиотеке Уральского государственного университета им. А.М.Горького.

Автореферат разослан «_____» _____ 2007 г.

Ученый секретарь
диссертационного совета
доктор философских наук,
профессор

В.В.Ким

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

1. Актуальность темы исследования. XX век породил такие изменения в социальной структуре общества и деятельности, которые ведут к невиданному размаху субъективности. Речь идет о том, что в современных условиях существующие социальные отношения и современные технологии требуют от человека лабильности, многоролевого и многофункционального социального поведения. Формирование этих практик социального поведения приводит к возникновению «разорванности» сознания индивида, а именно – к множеству рациональных внутри себя, но не связанных друг с другом, «миров», «универсумов» сознания, «картин мира». Эти разные миры сознания прагматически вполне соответствуют различным ролевым практикам и имеют свое рациональное обоснование и свою идеологию. Но вся проблема в том, что они относятся к отдельному индивиду и его поведению. «Мозаичность», «файловость» сознания индивида, затребованная современной социальной действительностью, оборачивается отсутствием целостного представления человека о самом себе.

Таким образом, с одной стороны, современные условия жизни и деятельности ведут к невиданному размаху субъективности в виде различных форм сознания, с другой стороны, сознание все больше приобретает нецелостный, фасетный, мозаичный, файловый характер. Оно начинает функционировать как «триггер», мгновенно переключаясь в соответствующий регистр, обеспечивающий наличную ситуацию деятельности и поведения адекватной рациональной картиной. Соответственно этому современной человек все больше перестает воспринимать себя как целостную личность, скорее как набор личностей, «соответствующих» различным социальным ситуациям. Как следствие, мозаичные миры сознания и соответствующие им частичные практики образуют взаимно-обратные генетические отношения: сознание «отражает» наличную частичную практику и «обосновывает» ее. С одной стороны, внутри себя, как уже говорилось выше, такое сознание представляет собой набор «картин мира», обеспечивающих рациональность поведения индивида в соответствующих социальных ситуациях и его социальную идентификацию. С другой стороны, они являются рациональным обобщением, «осознанием», идеологией соответствующей социальной практики. В этих условиях «нормальное» социальное поведение и деятельность человека требуют постоянного увеличения «набора» этих «картин мира»; чем более мозаичным становится сознание, тем более приспособленным, адекватным становится человеческое поведение; чем более файловым становится оно, тем более успешным становится наше ролевое поведение, тем более мы идентифицированы с соответствующей социальной действительностью. Проблема социальной идентификации решается здесь за счет отождествления личности с одной из своих социальных ролей.

Все это ведет, с одной стороны, к триумфу субъективизма и к «уничтожению» субъекта, с другой стороны. Отсутствие целостной личности, целостного сознания является основанием постмодернистских дискурсов о «смерти автора», «смерти человека», «смерти субъекта». Все более проблематичным становится целостность субъекта и единство его сознания, все более непонятным становится его *понятие*.

Все это делает актуальным философское исследование феномена субъективности и ее исторических форм.

2. Степень научной разработанности проблемы. Понятие «субъект», «субъективное», «субъективность» являются важнейшими в философии. В различных философских учениях им придается различный смысл. В отечественной философии «субъект» и «субъективность» обычно рассматриваются:

- во-первых, как гносеологические категории в рамках исследования процесса познания вообще,
- во-вторых, как категории активности в рамках исследования практической, социально-исторической деятельности человека,
- в-третьих, как категории специфической психологической активности (отражения) в рамках исследования сознания и психики,
- наконец, в-четвертых, как специфически-антропологическая характеристика, отличающая способ восприятия человеком окружающего мира и самого себя.

Специальной работой рассматривающей субъективность в этом ключе является работа И.В.Ватина¹.

В отличие от этих подходов темой данного исследования является анализ феномена субъективности в трансцендентально-феноменологической традиции западноевропейской философии. *Под субъективностью при этом понимаются механизмы и структура феноменального поля всего рационально-волевого континуума. Основной идеей исследования является понимание субъективности как онтологического феномена, как феномена бытия. Поэтому конкретно предметом исследования является онтология субъективности (ее механизмы и структура), его исторические формы и те метафизические основания, на которых основывается его понятие.*

Истоки феноменологического анализа субъективности лежат в классической гносеологии (метафизике) XVII-XVIII в.в. Для классической гносеологии проблема субъективности выступала как проблема единства сознания, точнее – как проблема единства явления сознания и его понятия. Такое понимание является общим и для течений рационализма и эмпиризма в догматической метафизике, и для учений о самосознании в немецкой классической философии. Понятие рефлексивной субъективности разрабатывалось Декартом и Спинозой, Гоббсом и Локком, Лейбницем и Юмом. Этому посвящены труды Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Фейербаха. В отечественной философии история классической философии исследована очень детально. Собственно проблеме субъекта в философии Нового времени и классической немецкой философии посвящены работы В.Ф. Асмуса, М.А.Гарнцева, В.Н.Железняк, Э.В.Ильенкова, А.Н.Круглова, В.Н.Кузнецова, В.А.Лекторского, Е.С.Линькова, Н.Лобковица, А.И.Лукьянова, К.Н. Любутина, М.К.Мамардашвили, Орлова В.В., К.А.Сергеева, Я.А.Слинина, Сурковой Н.Я., Ю.В.Перова, В.Хесле, Чернова С.А., и др. Проблема «Я» специально рассматривается в работах И.С.Кона, Ф.Т. Михайлова, Трубецкого С.Н., и др. Гносеологическим функциям понятия «трансцендентальный субъект» посвящены монографии У.С.Вильданова и Н.Я.Сурковой. Проблема субъективности у Гегеля посвящены работы М.Ф.Быковой.

Однако в этих работах проблема субъективности рассматривалось, прежде всего, в гносеологическом ключе: понятие «субъекта» выступало в оппозиции к объективной действительности («объекту»). Собственная онтология субъективности практически не рассматривалась, именно потому, что явление изначально в рефлексивной установке редуцировалось к понятию сознания. Поэтому и метафизические основания классической субъективности – тождество мышления и бытия и тождество мышления и воли – также истолковывались как общеполитические принципы. Фактически только Кант, введя различие между понятием «Я» и внутренним чувством, между понятием и явлением, проблематизирует тождество мышления и бытия, а вместе с ним – и рефлексивное понятие субъективности.

Именно проблематизация рефлексивного понятия «сознания» приводит к постановке проблемы субъективности в феноменологии Э.Гуссерля как специфической темы философии. В феноменологии трансцендентальная субъективность – это первичное

¹ Ватин И.В. Человеческая субъективность. Ростов н/Д. : Изд-во Рост.ун-та, 1984.

феноменальное поле генерирования смыслов «сознания», «Я», «субъекта», по отношению к которому классическое рефлексивное самосознание представляет только его определенную модификацию. В феноменологии проблема субъективности изначально ставится в онтологическом ключе: субъективность есть определенное, специфическое *бытие* сознания. Поэтому в рамках феноменологического анализа возникают специфические проблемы, неизвестные классической гносеологии: проблема специфической онтологии сознания, проблема смысла, проблема интересубъективности («Я» и «Другой»), проблема телесности, превращенных форм субъективности («масок» субъективности). Этим темам посвящены работы самого Гуссерля, Р. Ингардена, М. Мерло-Понти, Ж.-П. Сартра, Г. Марселя, А. Гурвича, Э. Левинаса, О. Финка. М. Хайдеггер, онтологически истолковав феноменологию Гуссерля, в своей фундаментальной онтологии ставит вопрос уже о *субъективности субъекта*, истолковывая само присутствие как специфический субъект.

В отечественной литературе феноменологии как специфическому течению философии XX века посвящены работы А.В. Ахутина, В.В. Бибихина, П.П. Гайденко, Н.В. Ивановой, В.В. Калининченко, Т.А. Кузьминой, А.А. Михайлова, В.И. Молчанова, Н.В. Мотрошиловой, В.А. Серковой, Т.М. Тузовой, А.В. Филиппова, А.Г. Чернякова, Г.Г. Шпета и др. Специально концепции субъективности в феноменологии посвящены монографии Я.А. Слинина и В.И. Молчанова². Различные аспекты этой проблемы рассматриваются в работах В.А. Подороги, В.И. Красикова, Я.А. Бражниковой («телесность» субъективности), Д.В. Разеева («модусы феноменологической субъективности»), Кузина И.В., Ознобкиной Е.В., Петровской Е.В., Секацкого А.К., М.К. Рыклина, («маски субъекта» и «размах субъективизма») и других исследователей. Метафизическим основаниям феноменологического анализа субъективности посвящены работы позднего М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорского.

Однако феноменологическое исследование субъективности само сталкивается с фундаментальной проблемой – различием между самим феноменом и актом его конституирования. Новым горизонтом исследования субъективности во второй половине XX века становится *философская герменевтика*. Как известно, герменевтика субъективности (работы Ж. Делеза, Ж. Дерриды, Р. Барта, Ж.-Л. Нанси, А. Бадью, В.А. Подороги, Е.Н. Гурко, М.Б. Ямпольского и др.) разворачивается вокруг проблемы *различия бытия* феномена субъективности и его *смысла*, различия между *пониманием* субъективности и переживанием моего *живого я*.

Таким образом, можно констатировать следующее. Во-первых, проблема субъективности в отечественной литературе рассматривалась только в ее отдельных аспектах³. Целостное, полное и систематическое феноменологическое исследование субъективности в отечественной науке пока отсутствует. Во-вторых, обычно субъективность рассматривается как понятие, рефлексивное представление, образ, но не как онтологический феномен; вопрос об онтологии субъективности обычно не ставится. Поэтому, в-третьих, в существующих исследованиях *метафизические (онтологические) основания* понимания субъективности также обычно остаются вне анализа.

Этими моментами определяются цели и задачи исследования.

3. Проблемы исследования. Проблематичность анализа субъективности связана с изначальной противоречивостью природы самого феномена субъективности: субъективность как онтологическое явление ускользает от своего описания благодаря самоконституированию. Эта противоречивость раскрывается в трех основных проблемах анализа.

² Слинин Я.А. Трансцендентальный субъект: феноменологическое исследование. СПб., 2001. Его же. Феноменология интересубъективности. СПб., 2004. Молчанов В.И. Время и сознание. Критика феноменологической философии. М., Высшая школа, 1988.

³ Колесников А.С., Ставцев С.Н. Формы субъективности в философской культуре XX века. СПб., Изд-во СПбГУ, 2000.

1. Проблема *различия* между *явлением* сознания и его *понятием*. Именно это различие и лежит в основе концепций субъективности в классической гносеологии XVII-XIX в.в. Субъективность здесь понимается как наличное сознание и редуцируется к самосознанию, благодаря чему снимается различие между явлением и его понятием.

2. Проблема *различия* между *актом конституирования* феномена и самим *феноменом*, между актом и его сознанием, между бытием сознания и его осознанием, короче - между собственно субъективностью и ее модификацией (сознанием). Это различие лежит в основе всех феноменологических концепций субъективности XX века. Субъективность здесь трактуется как дорефлексивное, досознательное, допредикативное *cogito*, которое в определенных условиях получает смысл «сознания», «самосознания», «Я», «субъекта».

3. Проблема *различия* между *бытием* субъективности и ее *смыслом*, между *пониманием* субъективности и личным *переживанием моего живого я*. Это различие лежит в основе современных герменевтических концепций субъективности. Субъективность здесь трактуется как постоянный процесс самоистолкования, в котором происходит становление и различение бытия субъективности и его смысла.

4. Объект и предмет, цели и задачи исследования.

Объект исследования. Объектом исследования является сама *онтология субъективности*, т.е. механизмы и структура феноменального поля всего сознательно-волевого континуума.

Предмет исследования. Предметом исследования являются *исторические формы субъективности* и *метафизические основания (принципы)*, лежащие в основе их анализа. В качестве исторических форм субъективности (концепций) нами выделяются: самосознание в метафизике Нового времени, трансцендентальная субъективность Канта, субъективность в феноменологии XX века и чистое присутствие (*Anwesenheit*) в фундаментальной онтологии М.Хайдеггера.

Цель исследования. Целью исследования является анализ онтологического понимания субъективности в трансцендентально-феноменологической традиции западной философии.

Цель работы и проблемы исследования определили соответствующие **задачи исследования**:

1. Дать онтологическое истолкование субъективности, т.е. понять субъективность не как понятие, эпифеномен сознания или рефлексивный образ, но действительно бытийствующий феномен.
2. Осуществить анализ концепций рефлексивной субъективности в классической гносеологии Нового времени. Показать, что метафизическим основанием, позволяющим сводить наличное сознание к его понятию, является – тождество мышления и бытия.
3. Дать феноменологическое истолкование кантовской аналитики разума, исследовать феномен субъективности в критической философии Канта и выявить временность как действительное основание различия между явлением субъективности и понятием «Я». Показать, что именно время как механизм самоаффектации выявляет ограниченность классической рефлексии в ее исследовании субъективности.
4. Провести анализ понятия трансцендентальной субъективности в феноменологии XX века и эксплицировать ее метафизическое основание – тождество бытия и сущего. Показать, что именно это тождество позволяет сводить акт конституирования сознания к самому феномену и конституировать абсолютную субъективность как трансцендентальное основание феноменов наличного сознания.
5. Дать истолкование присутствия (*Anwesenheit*) в фундаментальной онтологии Хайдеггера как феномена субъективности. Необходимо было показать, что именно онтологическое различие между бытием и сущим конституирует временность присутствия и, тем самым, выявляет ограниченность феноменологической концепции субъективности вообще.

6. Общей задачей исследования было показать, что онтологическое различие между бытием сознания и понятием, между феноменом и его конституированием, между бытием сознания и наличным смыслом, обуславливает ее фундаментальную проблематичность как предмета философского исследования.

5. Методологическая и теоретическая база исследования. Методологическую основу исследования составляет единство историко-философского, феноменологического и герменевтического методов исследования. Историко-философский метод реконструкции исторических концепций субъективности позволяет выявить их место в общем историко-философском процессе и рассматривать их в исторической перспективе и ретроспективе. Феноменологический метод позволяет «оживлять» каждую анализируемую концепцию субъективности, выявлять актуально сам исторический феномен (форму) субъективности и присущий ей опыт осознания. Наконец, герменевтический метод позволяет истолковывать данный феномен и выявлять те метафизические основания, которые имплицированы в его исторической форме и соответствующих техниках анализа.

Руководствуясь этим, сначала анализируется замысел определенной исторической концепции субъективности – классической гносеологии Нового времени и критической философии, собственно феноменологии, герменевтики (философии различия). Затем феноменологически реконструируется присущие этим историческим концепциям техники анализа (метод редукции в картезианстве, «удержания» наличного сознания в эмпиризме, анализа явления у Канта, процедур феноменологической *ἐποχή* и редукции Гуссерля, онтологического истолкования присутствия у Хайдеггера). И, благодаря этому, выявляется сам *предмет* данной концепции – соответствующий *феномен* субъективности. Метод же герменевтического истолкования этого феномена позволяет не только выявить его действительные метафизические основания. Реконструируя сначала феноменологически сам феномен, а затем, давая его герменевтическое истолкование, мы избегаем изначальной проблематичности самого предмета анализа, «разрывая» само исследуемое явление и его понятие.

Теоретической базой исследования являются работы отечественных и зарубежных историков философии и исследователей, но, прежде всего, труды самих классиков философии нового времени, немецкой классической философии, феноменологии и современной философии XX века. Конкретно анализ рефлексивных концепций субъективности в философии Нового времени осуществляется на основе трудов Р.Декарта, Б.Спинозы, Г.Лейбница, Дж.Локка, а также «Критики чистого разума» И.Канта. Анализ феноменологической концепции субъективности осуществлялся путем анализа трудов Э.Гуссерля. Истолкование субъективности в фундаментальной онтологии М.Хайдеггера включало в основном изучение его работ «Бытие и время», «Основные проблемы феноменологии», «Прологомены к истории понятия времени», «Время и бытие» и др.

6. Научная новизна исследования. Научная новизна исследования заключается в следующем:

- В исследовании поставлен вопрос об *онтологии субъективности*. Субъективность истолкована как онтологический, действительно бытийствующий феномен.
- Онтологическое истолкование формальных механизмов и содержательной структуры феномена субъективности дано в трех ее исторических формах – метафизике Нового времени, кантовской критической философии и феноменологии XX века.
- Выявлены метафизические основания субъективности, лежащие в основе этих исторических форм субъективности. Во-первых, показано, что именно *тождество мышления и бытия* (тождество мышления и воли) позволяло сводить сознание к самосознанию, явление к понятию, субъективность к «Я» в классической философии XVII-XVIII. Во-вторых, показано, что в основе кантовского представления о субъективности лежит различие между явлением и

понятием сознания, *различие мышления и бытия*. В-третьих, показано, что в феноменологии XX века именно *тождество бытия и сущего* позволяло сводить феномен сознания к акту его конституирования, что разрешало мыслить его как чистую субъективность. В-четвертых, показано, что в основе онтологического истолкования субъективности как присутствия в фундаментальной онтологии лежит *различие бытия и сущего*.

- Показано, что анализ трансцендентально-априорных механизмов субъективности в философии Нового времени имел экзистенциальный смысл преодоления конечности эмпирического существования.
- В рамках феноменологического истолкования кантовской аналитики дано истолкование явления у Канта как трансцендентальных структур времени.
- Определенной новизной обладает феноменологическое истолкование субъективности как акта самоконституирования. Показано, что отличием феноменологической субъективности от классического самосознания является различие в способах нахождения мыслящего субъекта себя в наличной ситуации.
- Новым является онтологическое истолкование присутствия (Anwesenheit) в фундаментальной онтологии Хайдеггера как чистой субъективности. Показано, что способом существования так понятой субъективности является экзистенция как чистая временность. Субъективность и есть само *онтологическое различие*.

Положения, выносимые на защиту:

1. Основным положением диссертационного исследования является понимание субъективности как онтологического феномена. Субъективность есть не понятие, представление сознания или рефлексивный образ, но действительно бытийствующий феномен, феномен существования. Субъективность есть объективный феномен существования специфического явления (живого сознания, живого человека).
2. В основе классических рефлексивных теорий субъективности, разработанных в XVII-XVIII в.в., лежит метафизическое *тождество бытия и мышления*, на основании которого наличное явление сознания сводится к его понятию. Благодаря этому субъективность становится *представлением*.
3. Кант в своей критике разума обнаруживает временность субъективности, и тем самым, разрывает тождество мышления и бытия как принцип понимания субъективности. Субъективность не есть представление, но *живое явление*.
4. В основе феноменологии лежит метафизическое *тождество бытия и сущего*, которое позволяет редуцировать акт конституирования к самому феномену. Благодаря этому субъективность сводится к смысловой *репрезентации*.
5. В результате онтологического истолкования феномена в фундаментальной онтологии М.Хайдеггера субъективность становится *чистым присутствием*. Способом существования так понятой субъективности является чистая временность.
6. В истории философии понимание субъективности не просто эволюционирует от метафизики к феноменологии и от феноменологии к герменевтике, но:
 - а). от презентации к репрезентации и от репрезентации к мышлению различия,
 - б). от субстанциальных трактовок субъективности к пониманию как чистого присутствия и от понимания ее как чистого присутствия к конкретному присутствию,
 - в). от вневременности к чистой временности и к различию как конкретной временности.
7. Основным результатом исследования является следующий вывод: *субъективность есть само онтологическое различие между бытием сознания и его понятием, между феноменом и его конституированием, между бытием и личностным смыслом.*

7. Теоретическая и практическая значимость исследования. *Теоретическая значимость* работы заключается в целостном и систематическом анализе исторических форм феномена субъективности и соответствующих историко-философских концепций. Она позволяет раскрыть структуру и формы исторических форм предмета исследования, дает его онтологическое истолкование. Углублено и систематизировано понимание самого феномена субъективности, и уточнено его понятие. Ценность в исследовании составляет выявление метафизических принципов, определяющих понимание и технику работы с самим предметом исследования – феноменом субъективности. Анализ исторической эволюции концепций субъективности позволяет выявить не только развитие самой проблемы, но развитие принципов понимания, методов исследования и, как следствие изменившегося понимания, - эволюцию самого предмета исследования.

Практическая значимость работы определяется той ролью, какую играют результаты исследования для дальнейшего изучения субъективности. Нами намечаются следующие пути исследования субъективности:

1. Исследование субъективности как предмета феноменологического анализа, поскольку представляется, что эвристический потенциал методологии феноменологии далеко не исчерпан. Различие между бытием сознания и личным смыслом, между наличной ситуацией и переживанием возможно и требует феноменологического описания.

2. Исследование субъективности как онтологической дифференциации в рамках герменевтики. Сюда, безусловно, относится исследование субъективности как объективной топологической реальности, разработка нефеноменологической мета-теории субъективности как специфической символической теории смысла и модальной онтологии, наконец, истолкование субъективности как логосферы.

3. Сохраняется продуктивность диалектико-материалистического подхода и теории деятельности к субъективности как активно-практическому отношению человека к миру. Онтологическое истолкование субъективности в рамках диалектико-материалистического подхода обнаруживает в качестве фундаментальной характеристики человеческого бытия не его конечность, но активность практического отношения человека к самому себе и миру.

Выводы, полученные в исследовании, могут быть применены как в процессе традиционного ведения историко-философских курсов по феноменологии и истории западноевропейской философии, а так же при разработке различных спецкурсов и семинарских занятий по феноменологии и герменевтике субъективности.

8. Апробация работы. Основные идеи и положения диссертации были представлены автором в выступлениях на:

- XIX Всемирном Философском конгрессе (Москва, 1993),
- 1 и 2 Российских Философских конгрессах (Санкт-Петербург, 1997, Екатеринбург, 1999),
- Международном феноменологическом конгрессе (Гданск, Польша, 1997),
- Международной научной конференции (Варна, Болгария, 1999),
- Международных научных конференциях «Антропологические конфигурации современной философии» (Москва, МГУ, 2004), «Философия сознания: история и современность» (Москва, МГУ, 2006),
- Международных научных конференциях «Философия XX века: школы и концепции» (Санкт-Петербург, СПбГУ, 2000), «Дни Санкт-Петербургской философии» (Санкт-Петербург, СПбГУ, 2005),
- Республиканских научных конференциях (Санкт-Петербург, 1995, 2000),
- Республиканской научной конференции «проблемы сознания в отечественной и зарубежной философии XX века» (Иваново, 1994),
- Республиканских научных конференциях (Омск, 1998, 1999),

- Республиканской научной конференции Философия в современном мире: состояние и перспективы (Ульяновск, 1999),
- Республиканской научной конференции (Екатеринбург, 2002),
- Республиканской научной конференции «Проблемы модернизации общества в зеркале философии» (Мурманск, 2004).
- Республиканских и межвузовских научных конференциях (Пермь, 1991, 1992, 1993, 1994, 1995, 1996, 1997, 1998, 2000, 2001),

Материалы диссертационного исследования были предметом обсуждения на кафедре философии и религиоведения Пермского государственного технического университета (2001, 2005) и кафедре истории философии Пермского государственного университета (2001, 2005).

9. Объем и структура диссертации. Диссертация изложена на _____ страницах текста, включающего введение, три части, заключение и библиографию на _____ страницах.

КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во введении работы обосновывается актуальность темы исследования, рассматривается степень разработанности проблемы, формулируется цель и задачи исследования, указываются теоретические источники и методологические основы диссертации.

Первая часть работы **«Метафизика субъективности XVII-XVIII в.в.: классические рефлексивные теории»** посвящена *экзистенциально-онтологическому истолкованию* субъективности в классической гносеологии. В главе 1 **«Основания метафизики субъективности»** рассматриваются общие принципы учения о субъективности в учениях рационализма и эмпиризма XVII-XVIII в.в. *Под субъективностью в докритической метафизике понимается проясненный до своих онтологических (трансцендентально-априорных) структур интеллект (рационализм) или опыт (эмпиризм)*, соответственно. Такое понимание опирается на следующие общие – и для рационализма, и для эмпиризма, - положения.

Во-первых, *экзистенциальный* смысл классической гносеологии заключается в преобразовании наличной субъективности. Наличное эмпирическое сознание есть выражение изначальной человеческой конечности; оно – случайно, фрагментарно, несовершенно, а потому требует преодоления. Такой дурной субъективности противопоставляется единство сознания (самосознание), достигаемое в процессе рефлексии; оно есть достоверное бытийное начало нашего существования. Действительный экзистенциальный смысл классической гносеологии, поэтому, заключается в том, что проблема подлинного бытия рассматривается как проблема единства сознания.

Во-вторых, метафизическим основанием проекта преобразования наличной субъективности является фундаментальный для всей классической гносеологии *принцип тождества мышления* и бытия и его практическая модификация – *принцип тождества мышления и воли*. Система априорно-трансцендентальных структур разума или формального единства опыта есть только формы презентации бытия. За самосознанием в классической гносеологии признаются особые права, именно потому, что оно есть наличное тождество мышления и бытия. Это тождество как факт наличного сознания определяет, в свою очередь, волевой выбор: воля, мотивированная мышлением, становится практическим императивом преобразования наличной субъективности. Если не принять эту онтологическую интенцию классической метафизики, то ложными окажутся и мыслящее «Я» и единство самосознания, и понятийная структура мышления, и рациональная воля, и, наконец, сама личность мыслящего субъекта.

В соответствии с этим в **Главе 2 «Субъективность как самосознание»** конкретно анализируются концепции субъективности Декарта, Спинозы, Лейбница и

Дж.Локка. Так, в § 1 главы 1 анализируется картезианское учение о субъективности. Здесь картезианская редукция чувственного содержания сознания рассматривается как экзистенциальная модификация наличной субъективности. Акт *cogito* есть особый акт внутреннего *опыта*: движение сознания от сомнения – к мышлению, от акта мышления – к субъекту мышления есть его приведение к чистому единству. Весь смысл процедуры *cogito*, поэтому, состоит в том, что это не просто суждение, но акт фундаментальной идентификации: я существую для себя как мыслящее сущее, пока я себя мыслю⁴. Сама способность суждения, находящая свое выражение в грамматической форме «*ergo*», при этом существенным образом модифицирована: она неотделима от преобразования ее субъекта – живой личности мыслящего. Акт самосознания оказывается чистым переживанием своего присутствия, который и фиксируется в выражении «Я есмь» не как безличное тождество сознания и бытия, а как *мое бытие*. Именно фундаментальная идентификация личности в акте *cogito* является целью декартовской процедуры самоуверения.

Поэтому в диссертационном исследовании осуществлено *онтологическое истолкование cogito* и критика интерпретаций, сводящих его к анонимному присутствию или абстрактному понятию. Понимание акта картезианского *cogito* как логической процедуры «вывода» (у позитивистов), чистой репрезентации рефлексии (у кантианцев), сведение его к логической форме понятия (Гегель и Кьеркегор) и анонимному присутствию-в-мире (Хайдеггер) теряют экзистенциальный смысл картезианской редукции. Во-первых, в априорно-трансцендентальных структурах чистого сознания нам открывается само предзаданное разумное бытие. Разумность бытия есть гарант разумности существования конечного сущего, оно определяет рациональную мотивацию воли. Во-вторых, картезианское *cogito* ни в коем случае не есть анонимное и безличное «Я» (именно это отличает *cogito* Декарта от анонимного *Dasein* Хайдеггера). Акт фундаментальной идентификации есть личностный акт: это не просто выявление бытийной основы мыслящего субъекта, но его отождествление именно с разумным бытием. Спекулятивное представление и понятие *cogito* (я есть мыслящая субстанция) становится указанием на существование эмпирического субъекта. Всякий раз, когда осуществляется акт фундаментальной идентификации, осуществляется открытие бытийной основы в самосознании; осуществляется «переход» от поглощенности эмпирическим существованием к чистой разумности бытия. Поэтому метафизическая разумность бытия есть условие для адекватной онтологической интерпретации картезианского *cogito*. Как только в философии после Канта устраняется это изначальное условие, так картезианское *cogito* превращается в чистую логическую форму (абстрактное понятие), и вместе с тем теряется смысл фундаментальной идентификации субъекта.

В диссертационном исследовании подробно анализируется структура картезианского сознания. Редукция эмпирического содержания открывает формальную (чистую) структуру сознания: чувственность – воображение – рассудок (мышление). Механизм когитаций, по Декарту, в этом случае заключается в спонтанной активности представления: чувственность есть презентация телесных образов, воображение есть их мысленная презентация. Но лишенный эмпирического содержания интеллект презентует лишь самого себя (как чистое существование). Самосознание и есть такая чистая активность, которая есть тождество «я мыслю» и «я представляю». Направляясь на самое себя, сознание выступает как само-представление: рефлексия есть только репрезентация самого сознания. Таким образом, «Я» есть для себя и субъект и объект одновременно. Спонтанная активность конституирует именно *субъектность* интеллекта: являясь субъектом, оно – в силу механизма презентации - всегда для себя выступает (дано) как объект. Спонтанность как механизм *cogito* и есть наличное тождество

⁴ Декарт Р. Соч. в 2-х т.т. М., 1994. Т.2. С. 23.

субъекта и объекта, мышления и бытия. Именно это тождество самосознания Декарт превращает в высший метафизический принцип.

Онтологическое истолкование *cogito* как спонтанной активности обнаруживает *временность* сознания, которая у самого Декарта адекватным образом не выявлена. Между тем, время является чистой мерой актуального существования сознания: оно разворачивается как непрерывность актов своей репрезентации (рефлексии): первоначально как сомнение – затем как самосознание – затем как истинное мышление врожденных идей и, наконец, как «восстановление» истинного содержания воображения и чувственности. Репрезентативность выступает как рефлексивное самополагание чистым сознанием самого себя в качестве своего объекта, а потому время оказывается модусом сознания, способом его существования. В самом деле, *ego cogito* выступает как рефлексивное самополагание, постоянное пульсирование, как бы «движение на месте» (что и становится основанием об утверждении субстанциальности сознания). Чувственное восприятие или воображение разворачиваются как переход от одного представления к другому в виде цепочки «непрерывных» актов. Собственно рассудок так же выступает как «дедукция», т.е. переход от одного суждения к другому. Наконец, само картезианское сомнение так же оказывается временным актом сознания. Таким образом, чистое сознание выражает временность как таковую, саморазличие сознания в его актуальности существования. Однако спекулятивное понимание *cogito* у Декарта не дает возможности понять время как выражение чистой субъективности, достичь до кантовского понимания времени как самоаффектации конечного субъекта. У него время есть только мера длительности существования мыслящей вещи (субстанции).

В соответствии с этим проблема *конечности* у Декарта связана не с проблемой времени, но с проблемой заблуждения. В рамках этого в диссертационном исследовании анализируется важнейшая составляющая картезианской субъективности – воля. Интеллект (*lumen naturale*) есть способность мышления, воля есть способность утверждения или отрицания представлений ума. интеллект выносит суждение, воля его утверждает. Воля – это сама способность желания, которая ничем в нас не ограничена, интеллект же ограничен теми предметами, о которых он мыслит. Поэтому возможность ошибки связывается Декартом с волей, не мотивированной разумом: она либо зависает в безразличии, либо совершает выбор помимо представлений ума. Проблема рациональной мотивации воли заключается в открытии Декартом особой воли – *воли-к-истине*. Эта воля лежит в основе всего картезианского (и – вообще классического) сознания: именно она мотивирует, направляет и организует сам картезианский опыт – и методическое сомнение, и акт *cogito*, и обратное «восстановление» всего редуцированного содержания сознания. Собственно, *cogito* и есть такая модифицированная воля. Это в полной мере *практическое интеллектуальное обращение*: вывод *sum* – «следовательно, существую» – это и есть суждение как волевой выбор своего сознательного бытия, выбор себя в качестве мыслящего субъекта. В этом и заключается этический смысл картезианской «дедукции» самосознания. Ясное и отчетливое мышление себя (самосознание) и мира (сознание) не позволяет сознанию быть захваченным смутными и ложными представлениями. Твердая решимость мыслить ясно и отчетливо – картезианский принцип практического тождества мышления и воли, принцип практического существования человека в качестве действительного субъекта своих поступков. Таким образом, *основой картезианской преобразованной субъективности является проясненное до своих онтологических оснований сознание и мотивированная им воля*.

В отличие от Декарта и Лейбница, которых воля-к-истине представляла простой эмпирический факт сознания, Спиноза начинает с самой ситуации человеческого существования, в которой «вспыхивает» эта воля (§ 2 главы 1). Согласно голландскому философу, наличная ситуация человеческого существования характеризуется господством страстей и аффектов. Поэтому картезианский рецепт сепарирования всего

эмпирического содержания сознания здесь отнюдь недостаточен; страсти может быть противопоставлена только иная страсть. Поэтому в отличие от Декарта преобразование наличной субъективности у Спинозы осуществляется волевым актом экзистенциального выбора – решения следовать только разуму как метафизическому основанию своего повседневного существования. «Если только смогу серьезно решиться» – вот императив Спинозы: только решительное прерывание наличного эмпирического бытия может служить основанием для его преобразования. Очевидно, что эта решимость носит не гносеологический, но исключительно *онтологический* характер.

Устранение влияния фиктивных, ложных и сомнительных идей на интеллект, согласно Спинозе, заключается в приведении к их адекватным идеям. Ясного и отчетливого картезианского восприятия недостаточно потому, что в основе этих идей лежат воображение и желание. Экспозиция аффектированного сознания четко обнаруживает их как априорные структуры конечного интеллекта. Эта онтология конечного существования у Спинозы связана именно с пониманием *временной* природы воображения и чувственного желания: и то, и другое есть модусы стремления (воли). Дефиниции временной природы воли у Спинозы связаны как раз с адекватным мышлением нашей – человеческой – *конечности*. Так, адекватная идея любой конечной вещи выражает стремление к ее существованию и продлению этого состояния; это означает, что, во-первых, такая идея выражает ее наличное состояние (настоящее), предшествующее состояние (прошлое), а так же неопределенную возможность последующего существования (будущее). Эти модусы времени адекватно даны в чувственности, наслаждении и воображении, а потому есть лишь модификации влечения (стремления, воли). Иначе говоря, в воображении Спиноза обнаруживает время как механизм *самоаффектации* конечного сущего. Поскольку всякая вещь стремится продлить свое существование, постольку она постольку она обнаруживает свою временность и свою конечность.

Спинозовское мышление субъективности связано с определением модальности конечного существования. Вся проблема заключается в том, что адекватное мышление конечного сущего предполагает как анализ его с позиции субстанции, так и с позиции акциденции. В первом случае, случайность предстает как субъективная иллюзия, но в таком случае теряет смысл вся спинозовская конструкция борьбы с аффектами, ибо они только «кажутся» случайными, а на самом деле – необходимы. Во втором случае, для конечного сущего случайность непосредственно присутствует как неопределенность причин существования конечных вещей. В таком случае, само мое существование случайно и возможно; не случайным и определенным является сама ситуация моего существования. Даже еще определеннее: сама ситуация здесь-бытия обладает открытостью (возможностью), но мое бытие в этой ситуации – конечно и случайно. Бытие конечной вещи среди других конечных вещей случайно, а потому модальность конечного существования и выражает временность конечного сущего. Быть конечным значит не иметь в себе своей сущности; вся сущность конечной вещи уходит в дурную бесконечность причинно-следственных взаимодействий. Поскольку прошлое и будущее такой вещи скрыто, то модусом ее существования становится наличное присутствие (настоящее). Однако стремление длить свое присутствие отдает эту конечную вещь во власть ее воображения. С одной стороны, это означает закрытость для такой конечной вещи действительного источника ее существования – Бога, с другой стороны, это означает, что источником ее существования для нее становится ее воображение, которое, как было показано, есть влечение материально-телесной вещи. Однако, вся «хитрость» спинозовского решения заключается в том, что воображение (воля) – субъективно только в смысле отнесения к конечной вещи; оно есть естественный модус души конечного материально-телесного существа. Между тем, рассмотренное адекватно, оно – открывает свою онтологическую (субстанциальную) природу. Взятое как чистое желание, оно есть онтологически-понятая воля самого бытия. В нас, конечных

материально-телесных существах, и для нас воображение проявляет себя как *хотение*, само по себе – оно есть чистая энергия существования. Поэтому, согласно Спинозе, именно адекватное мышление чувственного желания и воображения как проявления бытийной воли позволяет разрешить проблему конечного существования. Вся проблема Спинозы в том, чтобы, совершив свой экзистенциальный выбор, мыслить адекватно.

Метод Спинозы заключается в том, чтобы пропустить каждую, имеющуюся в душе идею, через фильтр интеллектуальной интуиции. Но, если у Декарта интеллектуальная интуиция жестко привязана к живому акту самосознания, то у Спинозы тождество сущности и существования перенесено на любое нейтральное *понятие*. В адекватной идее непосредственно присутствует сущность предмета, т.е. его существование. Именно поэтому адекватные идеи атрибутивно присущи самому мышлению. В таком случае содержанием мышления является иерархия чистых форм бытия; идеи выражают свойства субстанции (ее атрибуты и модусы); в разуме, соответственно, содержится идеально все бытие. «Прыжок» Спинозы через аффектированную чувственность и воображение, означает, что чистое мышление выступает теперь не как интеллектуальное созерцание, но как чистый *категориальный синтез*. Понимание мышления как деятельности вообще присуще гносеологии XVII-XVIII в.в. (анализ и синтез Декарта, «сложение» и «вычитание» значений у Гоббса, операции ума у Локка). Тождество мышления и бытия у Спинозы означает, что иерархия идей разума строго «соответствует» иерархии онтологическому устройству самой субстанции. Поскольку адекватное познание Бога есть одновременно познание его целостности, постольку для конечного ума его постижение совершается через адекватные идеи, выражающие его объективную сущность (божественные атрибуты и модусы). Объектом адекватной идеи является сущность предмета как причина его существования; следовательно, существование предмета обусловлено необходимым порядком его причинно-следственных связей. А поскольку всякий объект существует в Боге, то действительное и адекватное мышление любого сущего предполагает рассмотрение его как конечной модификации субстанции, т.е. во всей иерархии связей. Адекватное мышление, поэтому, разворачивается как *дедукция*, выведение из адекватных идей всех необходимых свойств их объекта. Таким образом, истинное мышление у Спинозы разворачивается как категориальный синтез: мы нисходим от аксиом через теоремы к их следствиям, которые становятся условием других теорем. Мы нисходим от самых простых адекватных идей – Бога-субстанции и его атрибутов – до адекватного постижения порядка существования конечных сущих – нас самих. Происходит развертывание в мышлении грандиозной системы категорий самого бытия. Или, наоборот, развертывание самого чистого мышления как иерархии адекватных идей.

Однако такой категориальный синтез Спинозы имеет важные особенности. Во-первых, этот синтез – в условиях отсутствия всякого чувственного созерцания и отрицания воображения – построен на антиномическом противопоставлении всех категорий по типу «субстанция-акциденция». Такое мышление ни в коем случае нельзя понимать как гегелевскую триаду: тезис-антитезис-синтез. Механизм развертывания мышления у Спинозы таков, что исходная категория в каждой теореме вводится первоначально в отношении к субстанции, а затем в отношении к акциденции. В итоге каждая категория содержит в себе противоречивое единство конечного и бесконечного. Дедукция развертывается как негация этих противоположных конечных определений в полагании нового определения (теорема). Во-вторых, сама «дедуктивность» чистого мышления есть указание на его конечность (временность). В Боге все содержится «под формой вечности». Конечное же мышление, хотя и выражает в адекватных идеях то, что содержится «под формой вечности», само разворачивается во времени – как постепенное выведение предикатов из адекватных идей.

Таким образом, понимание категориального синтеза у Спинозы позволяет понять, что *антиномичность мышления есть выражение конечности самого мыслящего*

субъекта. В диссертационном исследовании эта антиномичность чистого мышления Спинозы подробно рассмотрена как антиномии априорной и апостериорной дедукции, механизм мышления *a priori/aposteriori* при дедукции субстанции и ее атрибутов, как противоположность самих атрибутов, наконец, противоречие души и тела. В таком случае, вопрос о субъекте мышления приобретает в философии Спинозы особый смысл. Мы совершили экзистенциальный выбор, который заключается в стремлении следовать разумному бытию; это означает необходимость мыслить адекватно. Но мыслить адекватно – означает мыслить «с точки зрения» субстанции. По отношению к конечному индивиду это означает мыслить свою материально-телесную природу (чувственность и воображение) онтологически, т.е. как энергию (стремление) самого бытия. Поэтому в итоге, у Спинозы сама решимость, само онтологическое желание, сама страсть – и есть проявление разума: экзистенциальная воля Спинозы, которая затем модифицируется в *Amor Dei Intellectualis*, есть только воля самого Бытия. Желание разумного бытия есть аффект, которому само Разумное Бытие пред-задано (как цель). Это означает, что в итоге сама воля (желание) есть действие самого бытия, проявление разумной структуры существования. Именно в этом смысле разум и воля у Спинозы есть одно и то же⁵. Мышление оказывается экстазом самого бытия. Бытие оказывается подлинным *субъектом мышления*: в нем конечное сущее существует в себе и для себя адекватным образом.

Лейбнизианское учение о субъективности (§3 главы 1) снимает крайний панлогизм рационализма Спинозы. В диссертационном исследовании специально анализируется метафизическое учение Лейбница о монадах, которое играет ту же роль рационального обоснования воли, какую у Спинозы играла априорная дедукция субстанции и атрибутов. Индивидуальные субстанции, или монады, самотождественны и автономны, однако каждая из них есть выражение всего мира, является «зеркалом» универсума. Лейбниц разрешает это противоречие, указывая, что действие и страдание есть одно и то же состояние. В отличие от жесткого детерминизма Спинозы, монады не воздействуют друг на друга, они связаны не причинным путем, но по существованию. Суть дела в том, что каждая монада есть выражение своей сущности (бытия), а потому и выражает весь универсум с присущей ей степенью совершенства. Поскольку монады конечны, то они выражают природу универсума специфическим образом. Конечное существование становится выражением (явлением) Бытия вообще. Внутренний принцип существования каждой монады – стремление к существованию – может реализовываться как смутное восприятие или ясное и отчетливое впечатление. Степень совершенства конечного сущего и определяется *сознанием* монады. Если монаде присуще смутное восприятие, то это характеризует несовершенство ее природы и страдательность ее существования; если монаде присуще ясное и отчетливое сознание, то речь идет о более совершенном существовании. В первом случае мы не воспринимаем своей действительной «природы», действительных причин своего существования; это значит, что мы «руководствуемся» бессознательными, смутными восприятиями или случайными причинами своего существования. Во втором случае мы имеем ясное и отчетливое восприятие своего конечного бытия и всего универсума: «...мы возвышаемся до рефлексивных актов, которые дают нам мысль о том, что называется «я», и усматриваем в себе существование того или другого, а мысля о себе, мы мыслим также и о бытии, о субстанции... и о самом Боге, постигая то, что в нас ограничено, в нем беспредельно»⁶. Опираясь на рефлексивные акты, мы открываем в себе априорные принципы (истины разума), которые «просветляют» сферу эмпирического опыта. В этом случае в своем бытии мы опираемся на нашу сознательную «природу» и «руководствуемся» в своем конечном существовании конечными причинами. Так примиряется причинность и

⁵ Спиноза. Этика. // Спиноза Б. Избр. произведения. СПб., 1999. Т.1. С. 277.

⁶ Лейбниц Г.В. Монадология. // Лейбниц Г.В. Соч. в 4-х тт. Т.1. М., 1982. С. 418.

свобода. Этот *метафизический принцип тождества действия и страдания* является *онтологическим основанием обоснования автономии субъекта*.

В диссертации рассматривается применение этого метафизического принципа к интеллекту. Субъективность есть выражение присущего конечному существу способа существования. Лейбниц разрушает привычную для картезианства тотальность самосознания, расширяя пространство интеллекта от лишённого рефлексии «я» до априорного духа. Полная идея интеллекта есть выражение всех его состояний. Поэтому структура интеллекта по Лейбницу следующая: малые перцепции, осознание и априорные идеи. Обычное эмпирическое состояние нашего сознания есть его аффицируемость чувственностью. Необходимо мыслить такие формы нашего интеллекта, которые близки к чисто регистрирующему состоянию и лишены рефлексии «Я». Наличие бесконечно-малых перцепций является необходимым для того, чтобы мыслить весь духовный континуум интеллекта, ибо в противном случае сам принцип осознания и эмпирическое состояние сознания было бы необъяснимым. Априорная же структура интеллекта существует как его *логический механизм*, стоящий за непосредственными чувственными формами сознания – восприятием, памятью, воображением и т.д. В рамках этого Лейбниц специальным образом анализирует действия этого механизма: так, при восприятии какого-либо внешнего предмета, аффицирующего нашу чувственность, осознание предмета происходит как «предвосхищение» (prolepsis) в материале чувственности всеобщих свойств самого предмета, чистых форм его существования. При этом сами априорные формы мышления мной осознаются как формы предмета самого по себе: они есть здесь формы «действительности» предмета самого по себе. Когда я в рефлексии обращаю внимание на сами эти формы мышления как мои представления, происходит как бы «воспоминание» (subvenire) в формах предстоящего нам предмета. Таким образом, в действительности логический механизм представления является онтологическим механизмом, структурирующим и формирующим сам эмпирический опыт.

Как рационалист Лейбниц, безусловно, сохраняет приоритет за чистым сознанием. Априорные истины принципиально не выводимы извне и обнаруживаются только в рефлексии; в рефлексивных актах нам открывается сам наше «Я» и его укорененность в бытии. Обнаружение врожденности нашего разума самому себе становится началом обращения его на эмпирический опыт. Смысл априоризма Лейбница заключается в том, что осознание своего «Я» становится началом перехода от «потенциального» существования к актуальному существованию субъекта. Чистый акт рефлексии нашего «Я» (картезианское *cogito*) есть исходная форма и «начало» мышления не только потому, что в нем реализуется самодеятельность нашего духа, но и потому, что оно есть *экзистенциальный выбор разумного бытия*. Континуальность интеллекта означает фактическую «рассеянность» сознания, и только осознание своего «Я» возвращает нас к бытию. Иначе говоря, согласно Лейбницу, экспликация самого бытия в акте мышления «Я», означает выбор в пользу априорных идей перед чувственными желаниями, выбор априорных проекций разума (как метафизической реальности) на сферу чувственного опыта, выбор в пользу рациональной мотивации воли против чувственных страстей и аффектов. Так в рационализме Лейбница примиряются Декарт со Спинозой.

Таким образом, априоризм Лейбница есть вариант рационального обоснования воли. Воля в своей онтологической основе является *стремлением (желанием)* как таковым. Именно выявление онтологической структуры стремления обнаруживает временность воли, а, следовательно, и *временность субъекта*. Однако, хотя темпоральная структура желания «включает» в себя все модусы, в модусе желания мы больше привязаны к настоящему и прошлому, а в модусе воли мы определяемся будущим. Именно континуальность интеллекта позволяет Лейбницу открыть такие формы субъективности, каких не знает предшествующий рационализм – *ленивый разум* и

злую волю. Тем не менее, в действительности наша воля есть равнодействующая всех рациональных и иррациональных мотивов, сумма всех бессознательных и трансцендентных впечатлений. Именно поэтому необходимо все время сознательно выбирать рациональное (метафизическое) бытие. Наше актуальное «Я» и связанное с ним сознание всех априорных истин разума есть самый мощный элемент в структуре интеллекта. Априорный интеллект может определять наличную субъективность, только если он сам понят как выражение бытийного стремления: желание разумного бытия. Бытийная воля до сих пор подчиняющаяся игре слепых желаний, теперь существует как равнодействующая под мощным влиянием интеллекта, она становится разумной волей.

Таким образом, мы получаем следующую структуру рациональной мотивации воли: желание – рациональный выбор – экзистенциальный выбор. Воля-к-мысли «определяет» разум, разум – обуславливает практическую волю, открывая ее в акте рефлексии, воля – направляет поступки и действия, поступки и действия – демонстрируют разумное бытие. Анализ лейбницевского решения проблемы воли показывает, что для всего классического рационализма «замковым камнем» является априорное метафизическое основание: *вера* в разумность бытия, т.е. предустановленная гармония. Как только в критической философии исчезает эта вера, исчезает и радость мышления, а вместе с ней и воля-к-мысли, точнее – она превращается в иррациональную злую волю.

В рамках анализа учения о субъективности в эмпиризме рассматривается философия Дж.Локка (§4 главы 1). Здесь показано, что благодаря своей установке на описание непосредственных фактов опыта эмпиризм в отличие от рационализма открывает иные атрибутивные (онтологические) структуры субъективности, именно потому, что рационализм редуцирует всякое эмпирическое содержание сознания. Сама установка эмпиризма связана с обнаружением активной роли ума – естественной активности сознания, связанной с фиксацией любых содержаний опыта. Обнаружение ума как особой инстанции и формального механизма сознания переворачивает традиционные представления об эмпирическом опыте: в составе опыта содержатся внеэмпирические структуры, фундирующие его и порождающие сам горизонт опыта. В результате этого меняются представления о внутреннем и внешнем чувстве, рецептивности и активности сознания, о формировании общих понятий, о врожденности нашего интеллекта самому себе. Локковский «ум» является фактически эмпирическим вариантом картезианского «света естественного разума»: осознание в акте рефлексии самой структуры опыта есть только проявление спонтанной активности эмпирического интеллекта.

В рамках этого в диссертационном исследовании тщательно анализируются эти онтологические (гносеологические) структуры и механизмы эмпирического опыта. Во-первых, анализируется сама деятельность ума, благодаря которой в составе опыта нечто вообще воспринимается (дается). Подробно исследуются операции удержания, т.е. фиксации идей в подвижном составе опыта; удержание осуществляется благодаря непосредственному созерцанию и памяти. Благодаря этой операции ума нечто предстает перед нами и становится предметом сознания. Второй операцией интеллекта является различение, т.е. способность суждения как модифицированная операция удержания двух и более восприятий. В результате этой операции идеи относятся к внешнему или внутреннему чувству, а тем самым определяются и границы опыта. Наконец, третьей операцией интеллекта является операция абстрагирования, т.е. превращения воспринятой идеи в обобщенное представление. Анализ операций ума показывает, что в силу исходной установки на опыт эмпиризм в отличие от рационализма имеет дело только с обобщенными представлениями, но не понятиями, и не знает проблемы синтетических суждений.

Во-вторых, в составе опыта обнаруживаются пространственно-временные формы опыта. Протяженность фиксируется Локком отнюдь не как свойство самих

воспринимаемых вещей, а является специфической особенностью ума, способностью модифицировать различные пространственные представления. Речь идет не о понятии (идее), отвлеченной деятельностью сознания, но о самой форме внутреннего чувства: восприятие или воображение любого предмета предполагает пространственную развертку самого внутреннего чувства как своеобразного экрана, на котором прорисовывается (удерживается и различается) воспринимаемый предмет. Эта форма внутреннего чувства оказывается необходимым условием любого внешнего опыта. Аналогичным образом в составе опыта обнаруживается и время сознания, ибо эмпирическое сознание открывается во внутреннем чувстве как вереница представлений⁷. Локк открывает, что все временные определения (идеи) связаны не с восприятием внешних предметов, но открываются рефлексией. Время есть необходимое условие восприятия, но само оно не наблюдаемо. Актуально время эмпирически переживается как по-явление и про-явление образов внешних предметов во внутреннем чувстве; оно оказывается априорной характеристикой, обеспечивающих саму возможность явления внешнего предмета. Мир является нам в сознании именно потому, что его образы постоянно появляются и сменяются. Вообще ряды изменяющихся образов относятся именно к восприятию предметов объективного мира, т.е. к чувственности. Пространственная форма образов характеризует их отнесение к внешнему созерцанию, их «объективный характер», выход за пределы сознания; изменчивость образов характеризует их отнесение к внутреннему чувству в нас. Время и пространство – это характеристики *явления бытия*. В рационализме бытие присутствовало непосредственно во вневременных логических формах мышления, в эмпиризме оно присутствует в пространственно-временных образах.

В рамках анализа времени как формы явления в диссертации специально рассмотрено соотношение учение о времени Локка и Канта; указывается, что учение о времени в эмпиризме содержит некоторые догадки о схематизме воображения. Так, в операциях схватывания и удержания Локк предугадывает кантовскую аппрегензию, но он только констатирует временной синтез и не фиксирует его продуктивный характер. Далее, время оказывается у Локка основой образования понятий; это так же отход от эмпирической установки, ибо оказывается, что основные понятия – в рационализме чистые формы, априорные понятия или врожденные идеи – извлекаются нами из внутреннего чувства, а вовсе не из наблюдения за внешними предметами. Время само оказывается некоторым априорным образцом (схемой) для ряда понятий. Конечно, как таковое время внутреннего чувства у Локка, безусловно, еще не является чистой временной схемой Канта. Наконец, Локк обнаруживает возможность конструировать поверх временного ряда эмпирических представлений ряд представлений нашего воображения. Лейбниц зафиксировал эту внеэмпирическую способность Локка как независимую от аффектированного слоя сознания деятельность мышления, определенную априорной структурой; Кант именно с этим свяжет практическое обращение разума. Локк только констатирует такую нашу возможность, он целиком остается в рамках эмпирического синтеза представлений.

В-третьих, обнаружение активности ума и условий эмпирического синтеза представлений открывает структуру самого опыта. А именно: обнаруживаются формы самого интеллекта, которые, с одной стороны, конституируют объект опыта, с другой стороны, субъект опыта как таковой. Иначе говоря, в деятельности ума обнаруживается сама структура явления. Так, известная проблема первичных и вторичных качеств связана с тем, что в пределе строго различить формальные качества предметов и акты деятельности ума невозможно. Первичные качества представляют пространственно-временную форму (схему) любых восприятий, а именно саму экстенсивность восприятий на внешней границе опыта; вторичные качества характеризуют интенсивность образов и

⁷ Локк Дж. Сочинения в 3-х тт.: Т.1. М., 1985. С. 181.

восприятий во внутреннем чувстве. Речь идет о самой различительной способности ума. Первичные качества характеризуют качественно-количественные характеристики любых явлений; вторичные качества характеризуют их специфические особенности в соответствии с их выраженностью (степенью интенсивности). Так в эмпиризме ставится проблема категорий, ибо в рационализме речи о явлении просто нет; категории – не априорные идеи, а онтологические схемы деятельности ума в опыте.

Категории конституирует сам предмет опыта; так, Локк вводит понятие субстанции как обобщенного представления о предмете любого возможного опыта. Рассмотрение эмпирической идеи субстанции показывает ее как идею единства самого опыта. А потому она является выражением не только объекта как такового, но и субъекта. «Я» для Локка не действительное единство сознания (*cogito*), но обозначение (представление) единства всей совокупности переживаний в подвижном составе опыта. Уже обнаружение времени как формы внутреннего чувства указывало на временную структуру нашей субъективности: само наше существование тождественно с явлением; явление и есть презентация нашего бытия. *Subjektum*, согласно Локку, и есть единство всего нашего внутреннего чувства, а представление «я» (идея «Я») – только репрезентант для этого единства. Из того, что идея «субъекта» смутна, вовсе не следует, что единства сознания не существует. Конечно, представление единства (понятие «Я») и действительное актуальное единство сознания (акт *cogito*) не одно и то же, но поскольку представление «Я» привязано к модусу настоящего времени, то оно оказывается представлением актуального единства. Именно потому, что ум может образовать идею единства сознания, самым этим действием полагается субстанциальное единство нашего внутреннего опыта. Поэтому эмпирический опыт во всей полноте и является констатацией нашей субстанциальности. Так Локком разрешается проблема субъекта. Опыт есть явление самого потустороннего бытия во внешнем чувстве, одновременно, он есть явление самого потустороннего субъекта во внутреннем чувстве. Короче, опыт и есть представление (явление) самого субъекта. Это есть эмпирическая версия тождества мышления и бытия. В работе специально анализируется различие представления субъекта у Локка и Канта.

Рассматривая деятельность эмпирического интеллекта, Локк обнаруживает временность и конечность нашего опыта (нашей субъективности). Эта проблема им обозначена как проблема непрерывности опыта, т.е. тождества сознания. Критика понятия субстанции и критика картезианства (врожденных идей) приводит эмпиризм к необходимости констатировать не априорный, но все же внеопытный, источник нашей идентификации. Решение непрерывности опыта, как было показано, связано с констатацией его бытийного характера, и если в опыте нам открыто само бытие, то именно бытийный характер сознания является гарантом нашей идентификации. В диссертации показано, что проблема идентификации в эмпиризме, как и в рационализме, носит отнюдь не теоретический, а практический характер. Эмпирически каждый раз, когда я сознаю, что я есть единая личность, я сознаю свою существенность (субстанциальность), хотя и не знаю, в чем она заключается. Но мое сознание – прерывно. Решение Локка удивительно: сознание не непрерывно, но оно *должно быть* непрерывным! Локк разрешает эту проблему путем волевого акта *эмпирической* идентификации – идентификации не с рационалистическим чистым сознанием, но со своим эмпирическим опытом, понятым как бытийное сознание. Этот волевой выбор есть так же беспокойство о своем бытии, требование преодолеть дурную субъективность и высветить бытийные структуры опыта. Фактически эмпирик Локк приближается к рационалисту Лейбницу: тождество личности – не фактическая наличность, а задача постоянной рефлексии, т.е. бытия в качестве сознательных существ. В диссертации решение этой задачи анализируется в связи с эмпирическим учением о свободе воли.

Таким образом, в классической метафизике субъективность понималась благодаря, во-первых, рефлексии, во-вторых, репрезентации – путем сведения к

единству сознания к его понятию (в рационализме) или обобщенному представлению (в эмпиризме), в-третьих, метафизической субстанциализации – путем идентификации с трансцендентально-априорной реальностью в рационализме или идентификации с эмпирическим опытом в эмпиризме. Субъективность (сознание) предстала как система объективных трансцендентальных структур (априорных метафизических принципов разума или внеопытных механизмов эмпирического интеллекта).

Кант разрушает такое представление о субъекте; введя различие между вещами-в-себе и явлениями, он разрывает тождество мышления и бытия и констатирует конечность, феноменальность и временность опыта. В кантовском опыте априорный механизм интеллекта замкнут на чувственность, и проявляет себя только в явлении. Тем самым снимается антиномия рационализма и эмпиризма: рациональные структуры не имманентны бытию, как это было в рационализме, но и не субъективны, как это было в эмпиризме. Опыт (*Dasein*) и есть *наличное явление* бытия (*Existenz*). Поэтому «Критика чистого разума» является аналитикой *конечной субъективности* (*Endliche Subjektivität*), или *субъективности субъекта*, по выражению М.Хайдеггера. Онтологическое истолкование кантовского явления как феномена субъективности и является целью **2-ой Части** диссертационного исследования **«Время и трансцендентальная субъективность в философии Канта»**.

В **Главе 1 Части 2** первоначально рассматривается *статическая структура* кантовского явления как единства чувственности и априорных форм рассудка. В § 1 рассматривается роль чувственности в кантовской аналитике явления как действительного развертывания субъективности. Опыт понимается Кантом не как формальная система чистых понятий, но как *фактическое* воплощение априорных форм рассудка в чувственности, как живой и законченный синтез эмпирии. Поэтому «реабилитация» чувственности у Канта совершается не только путем учета эмпирической критики учения предыдущего рационализма, но путем нового понимания ее роли в опыте. Во-первых, чувственность есть выражение конечности нашего познания, его аффицируемости и рецептивности, а потому – его неинтеллектуального характера. Таким образом, возникает новое *несенсуалистическое* понятие чувственности. Чувственность есть способ отношения субъекта к объекту, а не выражение рецептивности и восприимчивости как таковых; в отличие от классического рационализма Кант настаивает на рецептивности сознания, в отличие от классического эмпиризма он указывает на априорный характер форм чувственности. Чувственность есть выражение именно субъективности конечного индивида. Во-вторых, чувственность является условием применения рассудка и смысла чистых рассудочных понятий. Кант признает одинаковую важность обеих инстанций – чувственности и рассудка – для познания, однако, поскольку речь идет о реальном эмпирическом явлении, то именно чувственность оказывается «материей» воплощения категорий и развертывания спонтанной активности рассудка. Рассудок необходимо «замкнут» на чувственность; она есть условие для проявления рассудка. Смысл кантовской трансцендентальной дедукции категорий в том, чтобы показать, что сами категории как чистые формы мышления свою реальность получают только в чувственном воплощении. Наконец, в-третьих, сам опыт (явление) есть первоначальный синтез чувственности и рассудка. Хотя кенигсбергский философ ставит вопрос об априорных условиях познания, в действительности его интересует само живое эмпирическое явление. Трансцендентальность на языке Канта и есть выражение спонтанной активности рассудка, заключающейся именно в его синтетической функции чувственного многообразного в явлении. Таким образом, чувственность не только выражение конечности самого опыта, условие и материя применения категорий рассудка. Кантовская «реабилитация» чувственности заключается в том, что она оказывается не просто одной из необходимых способностей сознания, но самой стихией синтеза явления, проявлением нашей самой субъективности.

В § 2 «Единство явления и трансцендентальная дедукция категорий» рассматривается кантовское явление - синтез чувственности и рассудка - как проявление *способности суждения*. Способность суждения (Urteilkraft) есть само существо нашего познания – как первоначальная слепая спонтанность и осознанная (в рефлексии) синтетическая способность мышления. Опыт (явление) есть именно синтез чувственности. Как в классической метафизике понятие силы было синонимом возможности совершения действия, так сила суждения у Канта есть выражение реального синтеза чувственного многообразного: именно благодаря способности суждения (благодаря воображению в фигурном синтезе) образуется представление созерцания, т.е. дается предмет опыта, обладающий интеллигибельным, рассудочным содержанием. Если *субъективность* и есть наличное явление, то сила суждения есть выражение присущей нам *энергии* спонтанности мышления, самого онтологического синтеза явления.

Именно понимание явления (опыта) как синтеза чувственности и рассудка позволяет осуществить не метафизическую, а трансцендентальную дедукцию категорий, т.е. обосновать их необходимость применения к предмету любого возможного опыта. Способность суждения выступает как непосредственное соединение (синтез) элементов чувственного многообразного в единое целое (в единый образ), и в качестве такового, с одной стороны, она оказывается непосредственной презентацией единства сознания (трансцендентальной апперцепцией), а, с другой стороны, непосредственным воплощением категориального единства в чувственности. Здесь в диссертационном исследовании, во-первых, специально анализируется кантовская трансцендентальная апперцепция как реальное единство рассудка в опыте: только благодаря реальному связыванию многообразного в созерцании и *осознанию* этого единства в одном сознании, имеется возможность для сознания тождества в апперцепции. А, во-вторых, специально анализируется подведение единства чувственного многообразного под единство трансцендентальной апперцепции именно как проявление способности суждения. Собственно говоря, именно потому, что совершается реальный синтез чувственного многообразного в одном сознании, он обладает реальным единством, а чистые рассудочные понятия (категории) – как определения этого единства – имеют объективный смысл. Не только рассудок «замкнут» на чувственность в опыте, но и чувственные предметы «подчинены» единству рассудочных понятий.

Однако, как же все-таки, осуществляется сам синтез чувственности и рассудка в явлении? Этот вопрос анализируется в § 3 «Категориально-фигурный синтез». Хотя рассудок и рассматривается Кантом как формальная система чистых понятий, он определяется, прежде всего, в действии – как законченный синтез эмпирии. Реальный опыт как живое действие осуществляется в виде единого категориально-фигурного синтеза. Иначе говоря, он имеет как бы два полюса: на полюсе рассудка осуществляется систематическое единство категорий, на полюсе аффектированной чувственности осуществляется единение чувственных данных, но оба синтеза скоординированы трансцендентальной апперцепцией, а потому и *сообразуются* друг с другом. Категориальный синтез (*synthesis intellectualis*) есть единство категорий в отношении многообразного содержания созерцания вообще; это чисто интеллектуальный синтез. Фигурный синтез (*synthesis speciosa*) есть необходимый априори синтез чувственного многообразного; фигурный - поскольку это реальный синтез явления, определение пространства внутреннего или внешнего чувства. Строго говоря, оба эти трансцендентальных синтеза различны; однако, они связаны через единство апперцепции. Конечность рассудка проявляется в обосновании необходимого характера применения чистых рассудочных понятий к предметам опыта; вне применения к материалу явления категории сами по себе не имеют смысла. Они играют роль про-образов предметов, но свою действительность они обретают только в явлении, т.е. только благодаря реально-совершающемуся синтезу. Это значит, что категориальный синтез есть прообраз синтеза

фигурного. Сродство (die Affinität) категориального и фигурного синтезов связано с действием самой силы суждения (*продуктивной способности воображения*), т.е. благодаря актуально совершающемуся синтезу явления. *Продуктивная способность воображения* и есть сама энергия спонтанности нашего сознания: сила, единая фигурным образом чувственное многообразное и придающее ему единство в соответствии с категориальным единством рассудка.

Таким образом, статическая или формальная структура субъективности (явления, опыта) (§ 4) включает три инстанции – чувственность, воображение и категориальное единство рассудка, которые в реальном опыте взаимно «замкнуты», «предполагают» и определяют друг на друга. Отличие Канта от предыдущего эмпиризма и рационализма именно в том, что он констатирует роль воображения как выражения нашей действительной субъективности. Трансцендентальная топика различает (в рефлексии) эти способности, однако, в самом живом явлении они взаимосвязаны. Их единство и есть реальное развертывание и проявление конечной субъективности.

Поэтому в диссертационном исследовании предпринята своеобразная *динамическая интерпретация* кантовского явления как *временного онтологического синтеза*. Этому посвящена **Глава 2 Части 2 «Механизм онтологического синтеза: машина времени»**. Обычно исследователи указывают на время как априорную структуру чувственности или временной характер схем воображения. Между тем, все кантовское явление (субъективность) целиком должно быть понято как *временной синтез, временение, развертывание времени*. В §1 «**Чувственность: сцена синтеза**» рассматривается временная структура чувственности. Так, различие между метафизическим и трансцендентальным истолкованием пространства и времени как форм чувственности связано не столько с указанием их априорного характера, сколько с временным синтезом самой чувственности. Трансцендентальный счет времени осуществляется (разворачивается) как фигурный синтез: репродуцирование времени (сукцессия) происходит как синоптическое прибавление одной точки пространства к другой; репродуктивное воображение времени в созерцании всегда сопровождается продуктивным воображением созерцания. Поэтому внешнее созерцание (пространство) и есть временность. Кроме того, поскольку чувственность является условием применения категорий рассудка, то обнаруживается, что любой предмет опыта дается в своих предметных формах в синтезе явлений вместе с синтезом самого пространства и времени как условий (горизонта) его данности (§26 «Трансцендентальной дедукции категорий»). Отсюда и вытекает аподиктический, долженствующий характер всех временных определений для познания любых предметов. Кант сам указывает, что на этой априорной необходимости основывается так же возможность всех аподиктических основоположений об отношении времени и аксиом о времени вообще⁸.

В работе (§2 «**Схематизм чистых рассудочных понятий**») соответственно дано детальное онтологическое истолкование схематизма чистых рассудочных понятий и выявлена временная структура самого онтологического синтеза. Так, во-первых, анализ схематизма чистых рассудочных понятий показывает, что категории выражают лишь чистое синтетическое единство многообразного вообще. Схемы есть правила для продуктивной способности воображения, задающие последовательность синопсиса чувственности. Репродуктивное воображение в реальном синтезе «подчинено» продуктивному воображению: в процессе синтеза воображение последовательно присоединяет один элемент чувственности к другому (одну точку пространства к другой) в «соответствии» со схемой предмета. Это «соответствие» и есть аффинция категориального и фигурного синтезов; и только в этом случае можно понять, почему единство эмпирических представлений (синтез) согласуется с представлением единства (понятием), ибо понятие есть единство не представлений, но – именно самого синтеза.

⁸ Кант И. Критика чистого разума. СПб., 1994. С. 55.

Рассудок оказывается в своей основе *машиной времени*: категории являются программой, реализация которой с помощью энергии воображения превращает виртуальную временную схему в реальную пространственную организацию поля чувственности (в представление). В процессе синтеза время превращается в пространство, временная схема реализуется как фигурная. В работе показано, что и пространственная конфигурация рассудка (конфигурация таблиц суждений, категорий, основоположений, категорий свободы и т.д.) определяются его временностью.

Во-вторых, анатомия синтеза явления выступает как единство антиципации, аппрегенции и рекогниции. При этом принятое традиционное линейное понимание, как это было в эмпиризме Локка, их взаимосвязи (последовательности) как временных модусов недостаточно. Синтез имеет нелинейную темпоральную структуру: существуют как бы «вложенности» модусов времени друг в друга. Каждая операция «содержит» и «предполагает» в себе две другие; и изначальная временность синтеза живого явления основывается на единстве продуктивного и репродуктивного воображения. Время, продуцируемое репродуктивным воображением, является временем реального продуктивного синтеза явления.

В § 3 «Временная конфигурация рассудка» этой главы представлено детальное истолкование временной природы схем категорий, только эскизно намеченное Кантом. «...Схемы суть не что иное, как априорные *определения времени*, подчиненные правилам и относящиеся (в применении ко всем возможным предметам согласно порядку категорий) к *временному ряду*, к *содержанию времени*, к *порядку времени*, и, наконец, к *совокупному времени*»⁹. Действительно, рубрики «количество» и «качество» определяют само созерцание и его состав; рубрика «отношение» «задает» сам предмет в явлении; и, наконец, в рубрике «модальности» структурируется само явление. Самым главным здесь является то, что в синтезе явления – переходе от одной категории к другой – осуществляется про-явление в здесь-бытии опыта (Dasein) потустороннего бытия (Existenz). Схема каждой категории дает возможность постепенного представления предмета опыта, которое завершается целостностью самого явления. Здесь в опыте представляется нечто, лежащее за его пределами. Четвертая рубрика категорий – возможность, действительность, необходимость – есть такая полная структура времени, которая презентует в «здесь» поле самого продуктивного воображения, в котором возможно, присутствует и необходимо конституируется сам предмет опыта. Возможность выступает как горизонт явления, откуда сюда нечто приходит, временится, является; действительность определяет наличное здесь-бытие в определенном времени и констатирует его как присутствие; наконец, необходимость конституирует время как неизбывность, как неизбежность того, что необходимо должно наступить (быть) в наличном здесь-бытии. Именно категория необходимости замыкает в единое целое структуру времени явления; в эмпирическом сознании это переживается как осознание своей конечности и своего долга. Именно категория необходимости определяет практическую модификацию воли.

Аналогичным образом онтологическое истолкование таблицы основоположений выявляет временную структуру эмпирического сознания. Аксиомы созерцания дают правила непрерывного синтеза созерцания вообще; антиципации восприятия являются проекциями в явление единства времени; аналогии опыта выступают как проекции структуры созерцаемого предмета, а потому являются всеобщими и необходимыми аналогиями любых структурных взаимосвязей эмпирического опыта. Наконец, постулаты эмпирического мышления резюмируют всю кантовскую аналитику основоположений: они выявляют возможность, действительность и необходимость ноуменального бытия в самом явлении. Поскольку рассудок предстает не как система априорных идей, но как живой, конечный интеллект, то постулаты эмпирического

⁹ Кант И. Критика чистого разума. СПб., 1994. С. 127.

мышления в своей временной структуре являются непосредственной репрезентацией субъективности.

Наконец, в диссертации дана экспозиция временной структуры разума. Идеи разума есть априорные принципы, выражающие единство самого сознания и поэтому имеющие отношение к любому эмпирическому явлению. Но это значит, что они сами находят свое выражение во времени. Кант указывает на то, что идея разума представляет собой некоторый аналог схемы чувственности¹⁰. Идеи разума выражают безусловное в любом явлении. Поскольку явление есть феномен (данность) бытия, то само бытие выступает как некий горизонт *возможного* существования в любом явлении, точнее – горизонт возможного единства рассудка. Этому соответствует форма категорического умозаключения разума, которая коррелирует с идеей абсолютного субъекта: в любом своем проявлении рассудок возможен как синтетическое единство. *Возможность и есть категорический временной горизонт рассудка вообще; она и есть чистое понятие единства разума.* Но такое чистое понятие единства разума одновременно есть неопределенный горизонт фактического единства рассудка. Только в практическом осуществлении рассудка выявляется его единство, а, следовательно, осуществляется собственно действительность разума. Иначе говоря, априорное единство разума осуществляется как практическое единство рассудка в ряду явлений. Этому соответствует форма гипотетического умозаключения разума (поскольку опыт не может быть закончен, то действительность единства рассудка всегда носит гипотетический характер), которая коррелирует с идеей абсолютно безусловного в ряду данных явлений. Бытие предвосхищается, антиципируется как горизонт *действительности* наличного здесь-бытия, как здесь-бытие-в явлении. Единство рассудка предвосхищается, антиципируется как горизонт его действительности идеей разума. Действительность есть гипотетический временной горизонт конечного рассудка вообще. *Действительное осуществление рассудка и есть настоящее бытие разума.* Далее, действительное единство рассудка в силу незаконченности опыта носит только гипотетический характер, т.е. оно не *необходимо*. Действительная реализация единства рассудка осуществляется во всем ряду явлений, но ни в каком отдельном явлении полностью и целиком. Но это значит, что идея единства рассудка есть только идеал: то, что присутствует в каждом единичном явлении, но не полностью и целиком. Это означает, что фактическая реализация рассудка в отдельном явлении открывает горизонт необходимого: единство должно реализоваться необходимым образом во всем ряду явлений как его безусловное. Таким образом, констатация действительности единства рассудка в здесь-бытии, открывает горизонт его *необходимости*. Идеал есть абсолютная полнота возможного, явленная в форме необходимости настоящего (действительного); долженствование и есть постоянное исчерпание открывающейся в явлении возможности (в данном случае – единства рассудка). Единство разума есть необходимость (задача) его практического применения, а это теперь выступает как сознательное мышление единства самого бытия (бытийного коррелята здесь-бытия). Поэтому констатация конституции действительного в здесь-бытии открывает горизонт необходимости как регулятивного применения рассудка. Единство разума есть *идеал*, к которому необходимо стремиться наш рассудок в каждом своем единичном явлении: в наличном здесь-бытии бытие явлено как *задача*. *Необходимое есть модус «будущего» практического единства разума.* Таким образом, краткая экспозиция временной структуры разума такова: если в понятии чистого разума дано возможное единство рассудка, в ряду явлений – действительное единство рассудка, то в идеале это единство дано как безусловная задача. Временная структура разума раскрывается как переход от чистого понятия к его воплощению в единичных и особенных явлениях (эмпирическом мышлении и поступках)

¹⁰ Там же, С. 398.

всего эмпирического ряда. Именно временность сознания является разрешением проблемы оппозиции трансцендентального и трансцендентного в кантовской философии.

Таким образом, *само кантовское явление как выражение нашей субъективности в своей онтологической структуре является чистой временностью. В конечном итоге именно временность приводит к различию между явлением субъективности и его понятием, между сознанием и самосознанием, между мышлением и бытием.*

Глава 3 «Трансцендентальная субъективность» посвящена собственно онтологическому истолкованию *понятия* кантовской субъективности. Именно анализ временной структуры явления позволяет понять кантовскую субъективность как временность. В § 1 этой главы рассматривается кантовское опровержение идеализма именно постольку, поскольку оно включает в себя понимание субъективности как временности. В последнем доказательстве сознание собственного существования оказывается непосредственным сознанием объективных вещей только при посредстве сознания себя во времени: время и есть условие реального бытия в мире для конечного субъекта. Основная связка кантовского опровержения заключается в том, что, если время является также условием и самовосприятия во внутреннем опыте, то это возможно только при условии действительного существования субъекта во внешнем мире: факт здесь-бытия дан через факт осознания себя во времени, а последнее возможно только при наличии действительного осуществления-в-мире. Явление есть реальный опыт осуществления нас в мире, репрезентация субъекта существования (субъекта явления). Это одно и то же явление: мое сознание и есть сознание того, что существует вне меня, перцепция объекта есть апперцепция субъекта. Но суть кантовского доказательства в том, что время оказывается действительным механизмом нашего существования в здесь-бытии.

Однако это означает, прежде всего, что Кант имеет дело не с понятием «Я», а с *живым сознанием* человека. Но именно в этом и заключается первая антиномия разума: он сам для себя есть только явление. В рамках этого в § 2 данной главы **«Субъективность-для-себя»** рассматривается различие кантовской трансцендентальной апперцепции и картезианского *cogito*: апперцепция есть реальное (временное) единство живого сознания (явления); картезианское *cogito*, именно в силу тождества *я мыслю и я существую*, превращается в чистое понятие и принцип «Я». Кантовский трансцендентальный субъект есть понятие для указания реального единства сознания, проявляющего себя только в конкретных актах эмпирического сознания. Поэтому у Канта различаются внутреннее чувство и самосознание, явление и понятие, бытие и мышление.

В соответствии с этим в диссертации рассматривается психологическая идея разума – идея «Я». Здесь кантовская критика метафизического рационализма основана именно на том, что из эмпирического факта внутреннего чувства и основанного на нем представления (понятия) нельзя дедуцировать предикаты субъекта суждения (как это делает Декарта, выводя из факта *cogito* собственную субстанциальность). Факт эмпирического, хотя и чистого, сознания нельзя смешивать с данностью самого субъекта: во внутреннем чувстве (явлении) присутствует, проявлен, представлен трансцендентальный субъект (который и обозначается Локком представлением «Я»). Но нельзя отождествлять явление с понятием, наличное сознание с сознанием вообще; эмпирический факт осознания «Я» не дает никакого знания о самом «Я» как объекте, но только о факте его наличия. Логическое истолкование самосознания в рационализме принимается за метафизическое определение объекта. Решение Канта следующее: во внутреннем опыте субъект дан только как явление, но именно эта феноменальная данность и есть, по Канту, констатация его действительного существования. Быть в явлении – и означает собственно *быть*: феноменальность явления есть выражение ноуменального сущего.

В рамках этого в § 3 «Мышление трансцендентальной субъективности» рассматривается кантовское «восстановление» субъекта: не внутреннее самовосприятие, но мышление себя субъектом по ту сторону явления. Здесь обнаруживается кантовская антиномичность самого разума: чистое мышление в отношении синтеза эмпирии констатирует только *факт существования*, чистая воля в отношении поступка констатирует действительную *субъектность*. Совпадение первого и второго и есть кантианский акт идентификации: практическое бытие субъекта в качестве волевого и мыслящего существа. Здесь дан вариант экспозиции бытия-по-ту-сторону явления, т.е. действительного бытия субъекта в мире. Все элементы явления (чувственность, воображение, рассудок, воля) получают теперь экзистенциальное толкование как элементы наличной ситуации присутствия-в-мире, отличная, правда, от анонимной ситуации в истолковании Хайдеггера или наличного присутствия М.Мерло-Понти. Феноменальность нашего присутствия никуда не исчезает, но границы опыта оказываются открытыми тому, что за их пределами: открытая перспектива бытия выступает как горизонт нашего здесь-бытия. Субъективность оказывается при этом функцией ситуации существования, феноменом, имеющим в себе закон (форму) своего единства. Чистое мышление и чистая воля оказываются одной и той же рациональной способностью, но первая примененная в отношении синтеза эмпирии «я есть», вторая в отношении синтеза поступка «я мыслю». Поэтому субъективность оказывается всегда самоинтерпретацией этого единства, а антиномии разума оказываются неизбежной онтологической структурой «Я есть». Но в кантовской метафизике нравственности причинное отношение и волевой акт в конечном итоге должны совпадать. Поэтому категорический акт воли не просто конституирует структуру феномена здесь-бытия, но есть выбор конкретного варианта нашего феноменального бытия.

Таким образом, *суть кантовской критики субъективности в развенчании всякой метафизической субстанциализации субъекта. Кант открывает действительную субъективность субъекта как его конечность, феноменальность и временность. Открытие временности явления означает констатацию действительной конечности субъекта: мыслит не «Я», не чистое понятие, не абсолютный дух, мыслит живой, конечный человек. Онтологическое истолкование феноменальной структуры явления обнаруживает его действительное присутствие в мире: в отличие от эмпиризма возможен выход за пределы опыта именно потому, что опыт есть только явление. Рефлексивная репрезентация сознания теперь должна различать его действительное бытие и его понятие, саму субъективность как существование и ее самосознание. Всякое метафизическое гипостазирование «Я» и всякая абсолютизация эмпирического сознания теперь невозможны.*

Поэтому теперь онтология субъективности не может строиться как метафизика, но только как *феноменология субъекта*. Этому посвящена **3-я Часть** диссертации «**Феномен субъективности в феноменологии**». В **1-й Главе** этой части «**Феноменология субъективности в философии Э.Гуссерля**» исследуется понятие субъективности в феноменологии. § 1 данной главы посвящен самому замыслу феноменологического подхода к анализу субъективности. Разрушение тождества бытия и мышления, явления и его понятия, с одной стороны, ведет к запрету на всякие метафизические допущения и критике опыта (эмпириокритицизм, неокантианство), с другой стороны, к господству «психологизма». В диссертации рассматривается замысел феноменологии как учения о субъективности, избегающего этих крайностей. Феноменология рассматривается как сущностное усмотрение самого феномена сознания; при этом чистое сознание понимается как редуцированное до единства своих переживаний как актов существования. В отличие от классического идеализма феноменология исходит не из априорных структур, но из непосредственной данности (опыта) предметов сознания; в отличие от классического эмпиризма феноменология выявляет онтологические, конституирующие, сущностные структуры сознания.

Феноменологическое созерцание есть такая конституция сознания, в которой предмет дан сам по себе как здесь-сущий; сознание в своей направленности есть чистый тетический акт. Редуцированное до своего бытия сознание оказывается некой трансцендентальной реальностью, в поле которой устанавливаются первичные феномены «Я», «сознание», «субъект» и др., фундирующие понимание мира и самого себя.

В диссертационном исследовании (§2) подробно рассматривается *техники феноменологического анализа* – процедура εἰσὸς и феноменологическая редукция. Так, смысл выключения естественной (тетической) установки заключается в том, что при этом сохраняется «замкнутость» на опыт: естественная установка сознания есть естественная интенциональность; она только коррелирует действительного мира. Феноменологическая εἰσὸς открывает сознание как совокупность интенциональных предметов и процессов (актов). Однако описание этих имманентных содержаний сознания целиком остается при этом в области эмпирического сознания (т.н. феноменологической психологии). Чистое сознание открывается благодаря феноменологической редукции, т.е. рефлексивного сведения актов сознания к их сущностям (эйдосам). Цель и смысл феноменологической редукции – расчистить путь к собственно феноменологическому полю чистой субъективности. Здесь и обнаруживается различие между классическим понятием феномена и понятием феномена в феноменологии. В собственно феноменологическом смысле слова феномен, во-первых, есть чистое переживание как непосредственное бытие, выхваченное в потоке сознания; оно есть *Sich-selbst-durch-sich-selbst-Zeigende*. Во-вторых, такой феномен не отсылает к чему-то по ту сторону явления, к некой сущности; он не есть классическое явление вещи в восприятии. Сознание есть то, что само «дает», «являет»; само явление не является, но переживается. Это означает, что само сознание понимается как чистое действие: Гуссерль проводит различие между «являванием» (*Erscheinen*) и самим «являющимся» предметом (*Erscheinendes*). Поэтому феномен в феноменологическом смысле слова есть данность сознания самому себе, но взятая в двуединой коррелятивной структуре нозы и нозмы. Наконец, в-третьих, само «бытие» теперь (благодаря предварительному «заключению в скобки») есть нечто реальное внутри самого нашего переживания. Вопрос о различии вещи-в-себе и явления снимается. Сознание оказывается специфической аппрециацией субъективности самой себе. Но здесь и обнаруживается, что феноменология как специфическое учение «грешит» *самообоснованием*: предмет феноменологии – чистое сознание – существует только внутри самой феноменологической установки: метод «задает» предмет анализа, а предмет анализа, в свою очередь, обосновывает сам феноменологический метод.

Действительно, исходя из феноменологической установки, могут быть усмотрены и описаны не только нозматико-ноэтические структуры, но сама временная структура феноменологического сознания. В § 3 **«Механизмы феноменологического синтеза: время»** анализируются временные механизмы феноменологического синтеза. А именно – рассматривается отличие акта схватывания от кантовской аппрециации, анализируется сознание времени (*Zeitbewußtsein*), структура синтеза – единство ретенции-импрессии-протенции, рассматривается репродукция как двойная интенциональность и парадокс восприятия, , наконец, анализируется конституирование абсолютного темпорального потока чистой субъективности. Здесь обнаруживается, что именно время оказывается самым механизмом конституирования субъективности – все равно: в живом ли явлении, в рефлексивной ли феноменологической позиции. В первом случае речь идет о самом времени сознания, во втором случае - о сознании времени. Строго говоря, в последнем случае феноменологическое схватывание конституирует само время сознания, т.е. само является временем субъективности. Основной вывод из этого анализа механизма феноменологического синтеза заключается в том, что открытая благодаря феноменологической редукции чистая субъективность оказывается неким абсолютным

темпорально-конституирующим потоком, в котором конституируются все первичные смыслы предметов, ранее «заключенных в скобки». Понятие времени, доведенное до уровня допредикативной интуитивной очевидности, само лишается временных качеств; изначальному потоку абсолютной сознания (бытия-сознания) нельзя приписать атрибутивных характеристик времени. Речь теперь идет о субъективности как бытии, фундирующем само рефлексивное сознание. Механизм феноменологического синтеза конституируется на интенциональной временности самого сознания как чистой субъективности; при этом, правда, дескрипция абсолютной субъективности превращается в ее *конструирование*. Однако как бы то ни было, *Гуссерль окончательно разрывает классическое тождество понятий «сознание» и «субъективность» и открывает путь к ее онтологическому истолкованию.*

Но вся проблема заключается в том, что сама эта абсолютная субъективность открывается только в феноменологической позиции: ее открытие предполагает проведение трансцендентальной редукции уже по отношению к самому «Я» феноменологической редукции. В § 4 **«Феномен трансцендентальной субъективности»** показано, что трансцендентальная редукция есть новая модификация сознания, направленная на «внутренний» горизонт сознания, взятый в его единстве. В диссертации подробно рассматривается конституция чистого *ego cogito*: персональное «Я» с его габитуалитетом и мотивами, монадическое «Я» («Я-центр» сознания), наконец, само трансцендентальное *Ego*. *Трансцендентальная субъективность есть чистая имманентная стихия сознания, в которой конституируются во времени все первичные смыслы «Я», «сознания», «субъекта» и т.д.* Благодаря эйдетической редукции, трансцендентальная эмпирия субъективности была редуцирована до выявления сущности сознания: трансцендентальное *ego* есть сущностная форма любого акта сознания. «Универсальное априори, принадлежащее трансцендентальному *ego* как таковому, есть сущностная форма, заключающая в себе бесконечное число форм, априорных типов возможных актуальностей и потенциальностей жизни вместе с предметами, которые конституируются в нем как действительно сущие»¹¹. Субъективность оказывается универсумом любых возможных форм переживания. Во-первых, она оказывается чистой *фактичностью* присутствия (*Dasein*). Во-вторых, субъективность как присутствие всегда осуществляется как временной синтез; она есть чистая *временность*. В-третьих, трансцендентальная субъективность конституирует себя для самой себя, а потому она – *исторична*. Субъективность присутствует в постоянной интенциональной смене смысловых горизонтов, которая и конституирует историчность самого «Я». Наконец, в-четвертых, такая трансценденция оказывается не просто полаганием нового горизонта здесь-бытия, но самым способом присутствия субъективности. Субъективность, поэтому, есть чистая *жизненность* как таковая (*Lebendigkeit*).

Очевидно, что субъективность как присутствие уже не может быть метафизически истолкована как субстанциальность субъекта. Феноменологическое понимание субъективности есть не абстрактная схема единства сознания (представление, понятие или трансцендентальный принцип), но действительное единство конкретных переживаний в их конституционной форме: каждая когитация есть явление и проявление трансцендентальной субъективности. В отличие от картезианского понятия *cogito* трансцендентальное *ego* феноменологии есть не понятие субъекта (тождество понятия и его бытия), но конкретное единство становящейся субъективности; в отличие от кантовской апперцепции оно есть не априорное условие познания, но единство интенциональных структур мышления вообще. Отличие заключается в том, что благодаря феноменологической позиции меняется сам *смысл* сознания – и коррелятивно – смысл реальности. Сознание теперь не метафизическая реальность, но объективное

¹¹ Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1998. С. 159.

явление, живое, бытийствующее сознание, понятие как чистое «здесь-бытие». «...Трансцендентальность в любой своей форме есть имманентная, конституирующая внутри сознания бытийная характеристика. Любой возможный смысл, любое мыслимое бытие, называть ли его имманентным или трансцендентным, попадает в сферу трансцендентальной субъективности как субъективности, в которой конституируется смысл и бытие»¹². Но это значит, что субъективность и для себя существует как постоянное самополагание. Самоистолкование его разворачивается как редукция *моего* я к безличной субъективности, к абсолютному потоку сознания, т.е. как потеря «собственности» и «наличности». Это постоянное превращение «моего» я в «не мою» трансцендентальную субъективность, с сохранением нередуцируемого остатка (Residium), и есть гуссерлианская самоидентификация¹³. Феноменологическое *cogito* существует как постоянная потеря наличного горизонта в обретении возможного бытия (горизонта возможного существования).

Таким образом, *феноменологическая субъективность основывается на различии между самим бытием и его мышлением, но предполагает отождествление между феноменом и актом его конституирования. Действительным субъектом в феноменологии является само сознание в своем действии самоконституирования. Трансцендентальная субъективность есть бытие, учреждающее само себя в постоянной потере своей наличности; существует тот, чьим способом существования является постоянное самоистолкование.*

На основании трансцендентальной субъективности в феноменологии конституируется интересубъективный (премордиальный) мир. В §5 первой главы **3-й Части** диссертации рассматривается трансцендентальный идеализм Гуссерля и связанная с этим проблема солипсизма; рассматривается аналогизирующая апперцепция как феноменологический способ конституирования «Другого», анализируется субъективность как интересубъективная структура, конституирующая здесь-бытие как бытие-в-мире. Смысл интересубъективности не в том, что она открывает такие фундаментальные интенциональные структуры трансцендентальной субъективности, которые являются обязательными для любого его, а в том, что это такой горизонт субъективности, который конституирует со-вместное с Другими существование (Mitsein). Благодаря интересубъективности не просто конституируется для меня бытие, «аналогичное» бытию-для-другого, но конституируется единый «жизненный мир». В диссертации рассматривается структура *Lebenswelt* как развертка горизонтов самой субъективности. В рефлексии «жизненный мир» есть только рациональная реконструкция структуры субъективности, но стоит только онтологически истолковать *Lebenswelt* как феномен чистого присутствия, как мы получим анонимное *Dasein* М.Хайдеггера.

Во **2-й главе Части 3** рассматривается учение о субъективности в фундаментальной онтологии М.Хайдеггера. В § 1 этой главы **«Замысел фундаментальной онтологии»** указывается, что проблематичность феноменологии связана с ее скрытым метафизическим основанием – отождествлением *бытия и сущего*, точнее – самого феномена и акта его конституирования. Феноменальное тождество сознания и его бытия, «что» сознания и акта его конституирования и есть внутреннее метафизическое условие самообоснования феноменологии. Если Кант «снимает» тождество явления сознания и его понятия, если Гуссерль «снимает» тождество сознания и его явления, то Хайдеггер снимает тождество самого явления. Именно онтологическая дифференциация бытия и сущего приводит к онтологическому истолкованию бытия как чистого присутствия (*Anwesenheit*) и пониманию феномена как само-себя-показывающего-в-здесь-бытия. Присутствующее есть конечное сущее, способом существования которого является трансценденция к своему бытию - *Existenz*. В

¹² Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1998. С. 174-175.

¹³ Römp G. Husserls Phaenomenologie. Eine Einführung. Wiesbaden, Marix Verlag GmbH, 2005. S. 193.

диссертации показано, что проект фундаментальной онтологии заключается в истолковании конечного присутствия до его чистой сущности. При этом все структуры классического интеллекта (сознания) превращаются в феномены здесь-бытия: наличное бытие – в повседневность, чувственность – в сподручность, структуры рассудка становятся экзистенциалами самой здесь-бытийной ситуации, антиномичность разума превращается в структуру открытости/закрытости бытия, воображение становится настроением, и т.д. Временные схемы опыта оборачиваются при онтологическом истолковании временем самого здесь-бытия. Однако суть в том, что конечное мышление не просто обнаруживает себя при этом в качестве наличного бытия, но, низведенное до чистого существования, оно превращается в анонимное бытие. В этом и заключается особенность хайдеггеровского подхода: чистое присутствие теряет всякие черты «самости». Теперь Ich-problematik целиком основывается на структуре Dasein; любое понимание субъективности – метафизическая (рациональная или эмпирическая) структура «Я» или феноменологическое чистое cogito – основывается на изначальной структуре присутствия и является лишь ее модификацией в наличном здесь-бытии. Таким образом, *фундаментальная онтология есть учение о субъективности как чистом существовании; онтология присутствия есть подлинная субъективность субъекта*¹⁴. *Как чистое существование субъективность в аспекте бытия есть чистое экзистирование и раскрывается через модусы присутствия – экзистенциалы, в аспекте времени есть чистое экстазирование и раскрывается через модусы времени – экстазы.*

Поэтому в диссертации рассмотрена экзистенциальная аналитика присутствия как описание феноменов субъективности (§ 2 «Субъективность как присутствие»). Здесь рассмотрена структура феномена In-der-Welt-Sein как повседневности субъективности и дано истолкование экзистенциальной конституции здесь-бытия как ее онтологической структуры. Первым конститутивом онтологически истолкованной субъективности является фактичность существования, раскрывающаяся через единство экзистенциалов расположенности, понимания и толкования. Каждый из них оказывается двойкой возможностью отношения здесь-бытия к своему бытию: расположение – «разомкнутостью/замкнутостью», понимание – «открытостью/закрытостью», толкование – «смыслом/бессмыслицей». Эти экзистенциалы оказываются временными горизонтами, соответственно, коррелятами временных схем воображения классического интеллекта – необходимости (модус прошлого), возможности (модус будущего), действительности (модус настоящего). Отношение Dasein к Existenz и раскрывается как единство временных горизонтов: из будущего выдвигается то, что определяет настоящее и становится прошлым в здесь-бытии. В *здесь* бытие открывается как пред-полагаемое, уже присутствующее и всегда-возможное. Вторым конститутивом *вот-бытия* является настроение как анонимная структура брошенности/найденности. Эта структура есть модификацией данности субъективности как конечного бытия для самой себя в повседневности: «найденности» – как бытия, и «брошенности» – в «здесь». Третий конститутив экзистенциальной конституции Dasein – это решимость. Решимость есть модификация обладания своей падающей обыденностью: она есть разомкнутость здесь-бытия к целостной структуре своей Existenz, к заботе. Каждый из хайдеггеровских конститутивов заботы – настроенность, брошенность и решимость – «внутри себя» имеют временную структуру, но и само образуют как бы «большие» круги времени: настроенность открывает определенность настоящим (действительность), брошенность – определенность прошлым (необходимость), а решимость – определенность будущим (возможность). Но решимость не просто вписывает экзистенциальную аналитику в структуру заботы, а, тем самым, она есть переход от экзистенциальной аналитики Dasein к временности бытия, к целостности времени (aller Zeit). Сущность здесь-бытия заключается в экзистировании, которая и выступает как решимость и решение быть.

¹⁴ Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики М., 1997. С. 124-127. Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 24.

Решимость как постоянное набрасывание своей бытийной возможности быть оказывается онтологической структурой присутствия как бытийствующего субъекта. А именно переводом конечного сущего из круга анонимного присутствия в наличную ситуацию бытия: как разомкнутость на время решимость открывает субъективность субъекта, а как разомкнутость ситуации бытия она открывает его «субъектность».

Поэтому в фундаментальной онтологии проблема субъективности есть проблема «Wer-sein?». В диссертации показано, что хайдеггеровское здесь-бытие есть своеобразная онтологическая интерпретация картезианско-кантианского *cogito*. Введя онтологическое различие, М.Хайдеггер переносит акцент в интерпретации акта «я мыслю» с сознания на само бытие: *cogito* теперь есть чистое *sum*, а всякие характеристики «сознания» должны быть исключены. Специальным образом рассматривается хайдеггеровское истолкование кантовской апперцепции и сведение картезианского мышления к чистому представлению, ведущему, в свою очередь, к размаху субъективизма и своеволия. Показано, что при этом, благодаря изначальному онтологическому различию бытия и сущего, Хайдеггер совершенно игнорирует гносеологический и этический смысл классического тождества мышления и бытия. Таким образом, хайдеггеровское присутствие и есть подлинный субъект существования; экзистирование к своему бытию и есть способ присутствия его в мире, развернутая субъективность (самость). Онтологическое различие между сущим и его бытием ведет к пропасти между конечным присутствием и его существованием, между бытием и мышлением, между самой субъективностью и ее самосознанием, между представлением и тем, кто представляет.

Поскольку подлинная субъективность субъекта раскрывается как его *временность*: время оказывается инвариантом присутствия. Анализу субъективности как чистой временности посвящен §3 «Время субъективности» главы 2 3-й Части диссертационного исследования. В нем детально анализируется понимание времени («исключение времени») как основы всей *метафизики субъективности*. Так, рассматривается время и временность в «Бытии и времени», исследуется набросок времени на бытие в работе «Время и бытие»; наконец, дано толкование бытия как события (*Ereignis*). Здесь показано, что событие как сбывание бытия благодаря временности выступает его самоускользание; оно дано (*es gibt*) как постоянное самообладание бытия, благодаря его постоянной потере. В интерпретации времени бытия онтологическое дифференциация набрасывается теперь на само бытие: различается не бытие и сущее, но бытие как бытие и бытие как событие, как акт его сбывания. Субъективность теперь, поэтому, понимается не как анонимное здесь-бытие, но как *событие* присутствия; и в этом случае она есть чистое само-различие присутствия.

Таким образом, *в результате онтологического истолкования феномена в фундаментальной онтологии субъективность становится чистым присутствием, а временность превращается в чистое различие (das Unterschied, Differenz) бытия.*

Фундаментальная онтология есть завершение всякой метафизики субъекта: сведение субъективности к чистой временности и фактичности полагает границу самого мышления субъекта как некоего единства и инварианта субстанциальности. Поэтому *в основе современной философии лежит именно онтологическое различие между бытием и сущим*. Иначе говоря, субъективность мыслится не как чистое присутствие или субстрат, но как различие между конкретным бытием и его смыслом; время не чистое различие, но конкретное различие между присутствием и смыслом здесь-бытия.

В заключение диссертации подводится краткий итог диссертационного исследования, и излагаются основные выводы работы. Указывается, что эволюция концепций субъективности в истории западноевропейской философии идет от трактовки сознания как выражения индивидуального «духа» (в классической метафизике) через выявление его объективных трансцендентальных структур (у Канта) к ее полной онтологической объективации (в феноменологии и фундаментальной онтологии). *Историческое понимание субъективности развивается от субстанциальных трактовок*

сознания к конкретному присутствию в наличной ситуации, от абсолютности «я мыслю» к множественности «я», от вневременности субъекта к конкретной временности. Онтологически истолкованная субъективность есть различие (временность) между бытием сознания и его понятием, между феноменом и его конституированием, между бытием и личностным смыслом.

Основные положения диссертации изложены в следующих публикациях:

Монографии:

1. Комаров С.В. Метафизика и феноменология субъективности: Исторические пролегомены к фундаментальной онтологии сознания. СПб., «Алетейя», 2007. 734с. (40,6 п.л.)
2. Комаров С.В., Кордон С.И. Основы системодетальной методологии. Категории. Пермь, Изд-во ПГУ, 2005. 384 с. (20 п.л.).

Статьи в рецензируемых научных журналах:

3. Комаров С.В. Внутреннее чувство и понятие «я» у Канта. // Личность. Культура. Общество. М., 2007. Т. VIII. №1 (35). С. 102 – 113.
4. Комаров С.В. Трансцендентальная субъективность как предмет феноменологии.// Личность. Культура. Общество. М., 2007. Т. IX. №2 (36). С. 208-220.
5. Комаров С.В. «Ленивый разум» Лейбница и «ложные суждения» Локка. // Человек. 2007, №1. С.96 – 111.
6. Комаров С.В. Понятие явления у Канта: смысл и значение. // Вестник Костромского государственного университета им. Н.А.Некрасова. 2006, №4. С. 165-175.

Статьи и тезисы:

7. S.V.Komarov. The Consciousness-Corporeality Problem // The Origins of life. The primogenital matrix of life and its context. (Analecta Husserliana. V.66.) Dordrecht / Boston / London. 2000. S. 297-322. Sp.: S. 313-318.
8. Lebenswelt als Weltanschauung. // Ученые записки Гуманитарного факультета Пермского государственного технического университета. Выпуск 13. Пермь, Изд-во Пермского государственного технического университета, 2005. С. 88-104.
9. Кантианская интерпретация «Бытия и времени» М. Хайдеггера. // Ученые записки Гуманитарного факультета Пермского государственного технического университета. Выпуск 13. Пермь, Изд-во Пермского государственного технического университета, 2005. С. 105 – 117.
10. Феноменологическая онтология сознания. // Ученые записки Гуманитарного факультета Пермского государственного технического университета. Выпуск 13. Пермь, Изд-во Пермского государственного технического университета, 2005. С. 117-131.
11. Гуссерлианский проект рационального мировоззрения. // Мировоззрение как социокультурный феномен. Материалы рос. науч. конф. «Мировоззрение и культура», посвящ. 75-летию заслуж.деятеля науки РФ, д-ра филос.наук, проф. И.Я.Лойфмана (Екатеринбург, 17-18 декабря 2002 г.). Екатеринбург, Изд-во «Банк культурной информации», 2002. С. 175-181.
12. Опыт преодоления субъективности: Спиноза и Лейбниц. // Ученые записки гуманитарного факультета. Выпуск III. Пермь, Перм.гос.техн.ун-т, 2001. – С. 14-31.
13. Прагматика мышления. // Ученые записки гуманитарного факультета. Выпуск III. Пермь, Перм.гос.техн.ун-т, 2001. С. 41-49.
14. Судьбы субъективности в европейской философии. // Переходные периоды в смене культурных эпох. Сборник статей межвузовской научной конференции, посвященной 70-летию проф.Н.З.Короткова. Пермь, Перм.гос.техн.ун-т, 2001. С.46-62.
15. Проблема бытия в философии В.Соловьева. // Акутальные проблемы современной социальной науки. Сборник научных трудов философско-социологического факультета

- к 85-летию ПГУ. Под ред. В.Г.Попова. Пермь, Пермский государственный университет, 2001. С.46-57.
16. Осуществленная мысль // Чаадаев и Мамардашвили: переключки голосов, проблем и перспектив. Мат. научн. конф. Соликамск, 2000. С. 30-40.
 17. Современная техника: кризис рациональности? // Техническая рациональность в XXI веке. Материалы IV Конференции по философии техники и технетике. М., Центр системных исследований, 1999. С. 134 - 140.
 18. Проблема форм мышления и инженерная рациональность. // Новая философия инженерного образования: Мат. докл. республ. науч. конф. Пермь, 1996. С.14-26.
 - Машинобожие. // Бытие культуры: сакральное и светское.: Сб.статей. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1994. С.144-160. (В соавторстве с Трипольским Р.И.).
 19. Психоанализ в контексте экзистенциально-личностной педагогики. // Гуманитарное знание и педагогическая деятельность: Тезисы докл. республ.научно-практ. конф.. Пермь, Изд-во ПОИПКРО, 1994. С.65-70.
 20. Диалектика и теория познания. // Диалектика и культура: Тезисы докл. Всесоюзн. науч. конф. Пермь, 1991. С.18-20.
 21. Проблема творчества и современная теория познания. // Творчество как онтологическая проблема: Тезисы докл. науч. конф. Пермь, 1992. С. 129-132.
 22. О модели субъекта со свободной волей. // Математическое моделирование систем и процессов: Тезисы докл. науч. конф. Пермь, 1993. С.6-9.
 23. Сознание как проблема теории познания. // XIX World Congress of Philosophy.: Book of Abstracts.Vol.1. Moscow, 1993. С.105.
 24. Сознание как экзистенциальная проблема. // Проблема сознания в отечественной и зарубежной философии XX века: Тезисы докл. науч. конф. Иваново, 1994. С.41-43.
 25. Сознание как категория гносеологии. // Проблема сознания в отечественной и зарубежной философии XX века: Тезисы докл. науч. конф. Иваново, 1994. С.43-45. (В соавторстве с Трипольским Р.И.)
 26. М.Хайдеггер: проблема языка и техники. // Современное общество: вопросы теории, методологии, методы социальных исследований: Тезисы докл. науч. конф. Пермь, 1994. С.31-32.
 27. Педагогика знания и педагогика сознания. // Философия образования и традиции русской школы: Тезисы докл. науч. конф. СПб.: Изд-во Рус.христианского гум. ин-та, 1995. С.163-165.
 28. Деятельность как бытие. // Концепция гуманитаризации и проблемы высшей школы: Тезисы докл. науч. конф. Пермь, 1996. С.205-207.
 29. О мыслимости души (Тезисы к пониманию метафизики Декарта). // Человек в мире культуры.: Тезисы докл. науч.-метод. конф. Пермь, 1997. С.40-44.
 30. Проблема «телесности» сознания. // Человек-Философия – Гуманизм: Тезисы докл. и выступл. 1-го Российского Философского конгресса. Т.7. Философия и проблема человека. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1997. С.457-461.
 31. Абсурд и проблема смысла жизни. // Гуманитаризация образования и внеучебная работа в вузе, техникуме, общеобразовательной школе.: Мат. 4-й межвуз.. научно-метод. конф. Пермь, 1998. С.90-93.
 32. Гражданское общество: взаимоотношение права и морали. // Современное общество: вопросы теории, Методологии, методы социальных исследований. Пермь, Перм.гос.техн.ун-т, 1998. С. 193-195.
 33. Онтологическая структура совести. // Протестантизм. Общество. Культура. Материалы Международной научной конференции «Протестантизм в Сибири». Омск, 1998. С.70-74.
 34. Два доказательства бессмертия души: Декарт и Спиноза. // XXI век: будущее России в философском измерении: Материалы 2-го Российского Философского Конгресса. Т.4.

- Философия духовности, образования, религии. Екатеринбург.: Изд-во Урал.ун-та, 1999. С.241-243.
35. Трансформация *cogito* у Спинозы. // Философия в современном мире: состояние и перспективы. Тез. докл. Всеросс. науч. конф. Ульяновск, 1999. С.86-92.
 36. Российская интеллигенция как уникальный исторический феномен. // Современные проблемы в теории и практике управления на предприятии. Вторая международная научно-прикладная конференция. Сборник научных трудов. Варна, 1999. С. 177-182. (в соавторстве с Кордоном С.И.).
 37. Проблема бытия в философии Вл.Соловьева. // Философия XX века: школы и концепции. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского философского общества, 2000. – С. 163-165.
 38. Проблема бытия в философии Владимира Соловьева. // Философия XX века: школы и концепции. СПб., Изд-во Санкт-Петербургского философского общества, 2000. С.163-165.
 39. Структура экзистенциального опыта. // Современное общество: вопросы теории, методологии, методы социальных исследований. Пермь, Перм. гос. техн. ун-т, 2000.С.77-80.
 40. Экзистенциальный ресурс классической гносеологии. // Антропологические конфигурации современной философии. Сборник материалов междунар. науч. конф. МГУ. М., 2004. С. 123-125.
 41. Идея современности. // Проблемы модернизации общества в зеркале философии. Сб. материалов науч.-практ. конф. Мурманск, МГПУ, 2004. С.18-20.
 42. «Топология субъективности» Ж.Делеза // Философия сознания: классика и современность.: Вторые Грязновские чтения. М., 2007. С. 431-434.
 43. Организационная патология с точки зрения социолога, менеджера и консультанта по управлению. // Социологические исследования. М., 2000. №1. С.44-50. (в соавторстве с Кордоном С.И.)
 44. Проблема «*Wersein*» в фундаментальной онтологии М.Хайдеггера // Человек в современных философских концепциях. Сборник материалов 4-й междунар. науч. конф. Под эгидой ЮНЕСКО. Волгоград, ВолГУ., 2007. (в печати).